DOR W. ADORNO
MAX HORKHEIMER



La sociedad

ecciones de sociología



LA SOCIEDAD. LECCIONES DE SOCIOLOGÍA

Biblioteca Persona y Sociedad

14

Theodor W. Adorno Max Horkheimer
Institut für Sozialforschung, Francfort

La sociedad

Lecciones de sociología



Título del original en alemán:
SOZIOLOGISCHE EXKURSE
(Europäische Verlagsanstalt, Francfort del Meno)

Traducción:
FLOREAL MAZÍA E IRENE CUSIEN

Bauness 1616, Buenos Aires.
Hecho el depósito que indica la ley 11.723. Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

PREFACIO

Este volumen de las Contribuciones de Francfort a la sociología *tuvo su origen en trabajos manuscritos y breves conferencias preparadas en 1963 y 1964 para Radio Asia, y repetidas luego en francés en el programa de la Universidad Radiofónica Internacional, bajo la dirección de la Radiodifusión francesa. Se han hecho numerosos agregados, y nuevos ensayos ampliaron la materia, pero se conservó el carácter ágil e inmediato del trabajo primitivo.*

El volumen tiene carácter didáctico, no en el sentido de la lección densa y concisa hecha para la cátedra, sino en el de una discusión imaginaria, como la que habría podido desarrollarse en base a informes presentados sobre determinados temas-clave de la sociología. Quizá puede recordarse aquí el seminario de Introducción sobre Nociones de Sociología que se realiza regularmente, desde hace unos años, en el Institut für Sozialforschung de Francfort, y en el cual inclusive se evita, adrede, la apariencia de un acabamiento sistemático y determinado, para elegir determinados conceptos y campos de investigación, y elaborar, en relación con ellos, una primera idea de lo que es la sociología. En este proceso, la exposición, la ejercitación y la reflexión de las cosas en el pensamiento se compenetran recíprocamente. Y por cierto que es superfluo agregar justificaciones para semejante modo de proceder en una esfera que, como ya lo había visto Max Weber, amenaza con fragmentarse en mera conceptualización formal por un lado, y en recolección de materiales sin concepto, por el otro. En todo el trabajo se trata de crear, entre el elemento de la información y el de la meditación crítica, la relación que una ciencia sociológica como tal debe exigir en no menor medida que la propia conciencia de sus cultores.

El ordenamiento de la obra es el siguiente: una vez elegidos y analizados al comienzo algunos conceptos sociológicos (no los más importantes, sino conceptos que permiten a quien posea alguna información aprehender alguna característica de la problemática total), se pasa luego al examen de algunas esferas materiales de

investigación y grupos de contenidos. Esta división del contexto corresponde a la fractura que existe en la configuración real de la sociología, en la cual la reflexión teórica, y la exigencia empírica se mueven a menudo en direcciones opuestas y no pueden ser vueltas a reunir en una unidad por medio de operaciones como la denominada "integración". Esta fractura no debe ser ocultada ni absolutizada. Será preciso tenerla en cuenta, renunciando a darle la apariencia de una continuidad que vaya desde el hallazgo individual hasta las enunciaciones generalísimas sobre el sistema de la sociedad, cuando, por el contrario, el tratamiento del fenómeno individual debería nutrirse, en la medida de lo posible, de las vinculaciones meditadas respecto de los propios fenómenos individuales.

No espere, pues, el lector, un manual alemán de sociología, y menos una guía para atravesar sus temas, o una introducción. No se trata aquí de competir con los libros publicados, en este terreno, en los últimos años. No presentamos una teoría, ni siquiera compendiada, de la sociedad moderna, ni un panorama seguro de las principales esferas parciales de la investigación sociológica contemporánea. No se encontrará aquí un sistema, y menos una visión completa de la materia, y los materiales que aparecen en el discurso figuran bajo el signo de la accidentalidad consiguiente, a la manera en que nacieron las primeras conferencias. Los que aquí se presentan son materiales y consideraciones relativos a nociones y campos específicos, pero que, no obstante, pueden ofrecer, en sus relaciones de conjunto, cierta visión del todo.

El autor del libro es el Institut für Sozialforschung, colectivamente. Todos sus miembros han colaborado en la elaboración de los distintos textos.

Muchos materiales se deben a la colaboración de Heinz Maus y Herman Schwepperhäuser. Pero sobre todo se debe a Ernst Kux la rica y sistemática reunión de referencias y documentaciones, durante meses de intensa labor. Johannes Hirzel tuvo a su cargo la redacción definitiva y la preparación tipográfica del texto.

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

Francfort del Meno, primavera de 1966.

1

LA IDEA DE SOCIOLOGÍA

"Sociología", ciencia de la sociedad, es una desagradable mezcla lingüística, mitad latina y mitad griega. El carácter artificioso y arbitrario de la palabra remite al nacimiento tardío del asunto: la sociología no se encuentra como tal en el edificio tradicional del saber. El término "sociología" se remonta a Aguste Comte, a quien se considera, en general, como fundador de la disciplina, y cuya principal obra sociológica, el *Cours de philosophie positive*[1], aparece entre 1830 y 1842. La palabra "positiva" fijaba aquí con exactitud el acento que la sociología mantuvo luego siempre, como ciencia en sentido estricto. Hija del positivismo, nace de la voluntad de liberar el saber de la fe religiosa y de la especulación metafísica. Mediante el apego riguroso a los hechos se esperaba llegar, también en este campo, a la objetividad de la cual eran un modelo las ciencias naturales, experimentales por un lado, matemáticas por el otro.[2] Según Comte, la doctrina de la sociedad había permanecido más acá de ese ideal científico. Trata de hacer de ella una ciencia, que deberá dar cuerpo y sustancia a lo que la filosofía sólo había ambicionado.

En efecto, ésta se había vinculado primitivamente con la doctrina

[1] El término "sociología" se encuentra ya en la carta de Comte a Valat, del 25 de diciembre de 1824 (*Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, París, 1870, p. 158). Pero Comte sólo lo usó para el público literario en 1839, en el IV volumen de su obra fundamental. Antes de entonces utilizó la expresión *physique sociale* para designar la ciencia que quería construir. He aquí cómo explica, en el *Cours de philosophie positive*, la introducción del nuevo nombre: "Pienso que debo utilizar, de aquí en adelante, este nuevo término, exactamente equivalente a mi expresión de *physique sociale*, ya introducida antes con el fin de designar con un solo nombre esta parte complementaria de la filosofía natural relativa al estudio positivo de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales" (Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1830-42, tomo IV, 1839, p. 252, nota),

[2] Cf., *ob. cit.*, p. 181.

de la sociedad, y por cierto que la novedad de la sociología no se encuentra en su objeto. Un texto fundamental de la filosofía antigua, como lo es *La república* de Platón, era, en su intención primera, una doctrina de la sociedad justa, tal como podía concebirla un ateniense de tendencias restauradoras, es decir, la justa institución de la polis, del Estado-ciudad. En la obra de Platón, este esquema del Estado ideal es acompañado por críticas contra la sociedad de la época, y por varias teorías sobre la sociedad, premonitoras de futuros desarrollos. *La república* es en gran medida el resultado de la experiencia personal de Platón en la sociedad de su tiempo. Él mismo refiere, en la Carta VII, cómo se volcaron en la *politeia* sus observaciones directas sobre el desenfreno de la plebe, sobre pugnas inescrupulosas por el poder entre administradores violentos. La condena de Sócrates lo llevó a la conclusión de que la sociedad, que todavía es para él lo mismo que el Estado, no podía ser corregida con simples modificaciones de la Constitución, que sólo lograban sustituir el poder de los fuertes por el de los más fuertes, sino únicamente reorganizando el todo por medio de la razón:

> ... hasta que al final advertí que todas las ciudades estaban mal gobernadas, porque sus leyes no podían ser corregidas sin una maravillosa preparación, juntamente con una buena fortuna, y me vi obligado a decir que sólo la recta filosofía hace posible ver la justicia en los asuntos públicos y en los privados, y a elogiar esa justicia. Vi, por lo tanto, que no terminarían las desgracias de las generaciones humanas si no llegaban antes al poder político hombres verdadera y sinceramente filósofos, o si los jefes políticos no se convertían a su vez, por alguna suerte divina, en verdaderos filósofos.[3]

El Estado sólo puede basarse en la educación de los ciudadanos para el bien, no en la codicia de poder de los individuos o las clases. Pero a fin de educar a los hombres para el bien es necesario saber qué es el Bien: este conocimiento, tarea de la filosofía, se convierte así en la base de la sociedad justa.[4] De esta manera, la doctrina social de Platón se une al núcleo de su metafísica, la teoría de las ideas eternas, únicas verdaderas, y de la posibilidad de su conocimiento adecuado. Este conocimiento deter-

[3] Platón, *Carta VII*, 326 b.
[4] *Politeia*, 532 a y ss.

mina la verdadera praxis; la meta del pensamiento platónico es la unificación de saber y actuar.[5] La metafísica se convierte en construcción teórica de la sociedad, el ordenamiento de la sociedad refleja el del mundo inteligible. La subdivisión en comerciantes-artesanos, guardianes y jefes (administradores) corresponde a la naturaleza del hombre, que une en sí facultades de codicia, irascibilidad y racionalidad, y la jerarquía social es identificada con la jerarquía metafísica de esos εἴδη. El Estado ideal, en el cual gobiernan los filósofos, quienes deben realizar la justicia por medio de sus conocimientos racionales, tiene tan poca historia como las propias ideas eternas. Es postulado en forma absoluta, y en esa postulación absoluta se comparan los Estados existentes. La intención de este primer proyecto de sociedad racional no es nada menos que la siguiente: "Que terminen las desgracias de las generaciones humanas" [6].

La concepción platónica funcionó en todas las sucesivas filosofías de la sociedad, inclusive en las antiplatónicas. Como en Platón, se partía en estas filosofías de las relaciones sociales dadas, para volver a ellas mediante el trabajo del pensamiento. Los proyectos de sociedades ideales se mantuvieron siempre vinculados a las sociedades existentes, y dependieron de ellas. Inclusive cuando la filosofía pretende elaborar la relación entre poder y derecho según principios puros y abstractos, adopta, positiva o negativamente, categorías inmanentes de la sociedad existente.[7] Y el desa-

[5] *Ibíd.*, 473 d, y *Políticos*, 293 c, d.

[6] *Carta VII*, 326 b.

[7] Cf. las notas de Robert von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Socialismus in der antiken Welt* [Historia del problema social y del socialismo en el mundo antiguo], 2 vols., Munich, 1925; Max Pohlenz, *Staatsgedanken und Staatslehre der Griechen* [Ideas y doctrinas del Estado entre los griegos], Leipzig, 1923; Werner Jaeger, *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platon* [La moral cívica griega en la época de Platón], en "Die Antike", a. 1934, pp. 1 y ss. Eduard Zeller ofrece numerosos documentos de la tesis, que él deriva de Hegel, de que "la filosofía refleja siempre, sólo las condiciones históricas dadas", y muestra también cómo, y en igual medida, los filósofos tuvieron conciencia de la vinculación que los unía a su época. (Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico], vol. III, I: *Nacharistotelische Philosophie* [Filosofía posaristotélica], Leipzig, 1909, pp. 307 y ss.).

Desde que Comte observó que todas las utopías "reflejan siempre, fielmente, en sus sueños, la condición social de su época" (*ob. cit.*, p. 38), esa

rrollo de la sociedad, por otra parte, no es impermeable a la influencia de las filosofías sociales. Este vínculo dialéctico del pensamiento con la realidad social se manifiesta, entre otros aspectos, en la sustitución de las categorías estáticas del ser, como criterios ideales de la sociedad, por categorías del devenir, aun en el período en el cual la sociedad jerárquica y cerrada del feudalismo comenzaba a disolverse.[8] No es ya la ontología, sino la filosofía de la historia la que ofrece en adelante el fundamento de las construcciones teóricas de la sociedad ideal.[9] Con el progreso y el perfeccionamiento de las ciencias naturales, en las cuales adquiere formas el ideal de leyes exactamente determinables, inclusive para la teoría de la sociedad, se presenta luego, paralelamente, la exigencia de un modelo teórico de la sociedad dotado de iguales caracteres de exactitud. Y la moderna sociedad dinámica, que poco a poco se acerca al dominio de la naturaleza, tolera cada vez menos el retraso del saber respecto de sí misma en comparación con el saber acerca de la naturaleza.[10]

La sociología positiva, en el sentido de Comte, considera como

---

relación se reconoce en general. Pero no se la entiende sólo en sentido teórico. Los diseños de Estados ideales concluirán siendo relacionados con las tentativas de realización. Cf. Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [En los comienzos de la filosofía burguesa de la historia], Stuttgart, 1930, pp. 77 y ss.

[8] Cf. Thomas Hobbes, *Elementorum philosophia, De Corpore*, I, 1, 7 (*Utilitas philosophiae*), y I, 6, 7 (*Methodus scientiae civilis*), en *Opera philosophica quae latine scripsit* (Molesworth), Londres, 1839, vol. I, pp. 7 y 65.

[9] En los dos sociólogos que más contribuyeron a fundar la ciencia de la sociedad como disciplina autónoma, Comte y Spencer, la sociología aparece esencialmente como ejemplificación de la filosofía de la historia. Comte subordina de modo más explícito la nueva sociología a la historia: "Lejos de reducir la influencia necesaria que la razón humana atribuyó en cada época a la historia en las combinaciones políticas, la nueva filosofía social la aumenta radicalmente y en alto grado. Por lo tanto, ya no son sólo consejos o enseñanzas lo que la política pide a la historia para perfeccionar o rectificar inspiraciones que, sin embargo, no surgen del todo de ella, sino su propia dirección general, que la política buscará en adelante, exclusivamente, en el conjunto de las determinaciones históricas" (Comte, *ob. cit.*, pp. 469 y ss.). Cf. también Herbert Spencer, *Principii di sociologia*, traducción A. Salandra, Turín, 1881 (Biblioteca del economista, III serie, vol. VIII, p. 1.

[10] La justificación de la sociología y de su necesidad por el retrato de los conocimientos sociales respecto de los naturales es introducida por Comte, y desde entonces resulta común. Cf. *ob. cit.*, pp. 292-94.

tarea propia el reconocimiento de las leyes naturales que todavía son concebidas como "inmutables".[11] Lo que importa es la "exactitud" rigurosa de la comprobación, y no una verdad absoluta o la sociedad justa. La nueva ciencia excluye "toda vana e innaccesible investigación de la íntima naturaleza o del modo esencial de producción de un fenómeno cualquiera".[12] Sus instrumentos son sólo "la observación pura, el experimento en sentido propio y, por último, el método comparativo".[13] Presupone en forma explícita, y en cierto modo dogmáticamente, que "el movimiento social [está] sujeto necesariamente a leyes naturales invariables, [y no] a una voluntad cualquiera".[14] La sociedad es objeto de simple observación, no de admiración o condena.[15] Es preciso fundar una teoría "despojada de toda ambición intelectual que no sea el descubrimiento de las verdaderas leyes naturales" [16], y "concebida con la suficiente racionalidad como para ser plenamente coherente con sus principios en el conjunto de todo su desarrollo activo" [17], es decir, una concepción que eleve al rango de un verdadero criterio la falta de contradicción interior. Teoría y praxis son claramente separadas, pues

> toda confusión, o aun sólo la excesiva adhesión [*adhérence*] de la teoría y de la práctica es igualmente funesta para ambas, pues ahoga el impulso [*essor*] de la primera, y deja a la segunda en el estado de lo que se agita sin orientación. Antes bien, es preciso reconocer que los fenómenos sociales, dada su superior complicación, exigen un mayor alejamiento [*intervalle*] intelectual que los otros objetos de la ciencia, entre las concepciones especulativas, por positivas que puedan ser, y su realización práctica final. La nueva filosofía social debe, pues, protegerse por todos los medios contra una tendencia demasiado común a lo cotidiano, que la llevaría a inmiscuirse de manera activa en el movimiento [*mouvement*] político propiamente dicho, que debe ser para ellas un objeto permanente de observación fundamental, en el cual sólo intervendrán cumpliendo con su función de elevada enseñanza.[18]

Con el postulado de la sociología comtiana, que exige "la cons-

[11, 12, 13, 14] *Ibid.*, pp. 312 y 392, 408, 412, 371, respectivamente.

[15] Cf. *Ibid.*, pp. 302 y 408. Sobre las consecuencias políticas de esta indiferencia, cf. Horkheimer, *Der neueste Angriff gegen die Metaphisik* [El último ataque contra la metafísica], en "Zeitschrift für Sozialforschung", VI, 1937, p. 33, nota 1: "La indiferencia teórica hacia la idea es preanuncio del cinismo en la práctica".

[16] Comte, *ob. cit.*, p. 222.

[17, 18, 19] *Ibid.*, pp. 20, 221 nota, 294, respectivamente.

tante tendencia a subordinar las concepciones científicas a los hechos, de los cuales sólo debe manifestarse la concepción real",[19] *la ciencia de la sociedad recibe una orientación retrospectiva de principio:* la sociedad debe desarrollarse siempre antes que se pueda formular las reglas generales.[20] La conciencia de la totalidad dinámica de la sociedad es sustituida así por la inducción. La sociología positiva se mantendrá firme ante este concepto de fructuosidad de la ciencia para la sociedad humana, a partir del momento en que se ha constituido la teoría general de la sociedad; por consiguiente, ya en su origen le era inherente la idea de una remisión a las calendas griegas. La teoría total y coherente podrá formularse sólo cuando haya concluido la fase de cotejo de los protocolos;[21] e inclusive cuando se examina el todo, se trata siempre de un conjunto "descomponible en sus elementos"[22]. Desde el comienzo, la sociología positivista distribuye sus temas sobre la base de las esferas sociales a las que pertenece simultáneamente: familia, profesión, religión, partido, zona de residencia, etc. No se va más allá de la enumeración y clasificación, la interdependencia de dichas esferas no es pensada según el concepto, y la inutilidad del concepto de sociedad, que hace de la necesidad una virtud, constituye una ventaja para la mejor comprensión de los sectores particulares en que se subdivide la sociedad.

Así, pues, desde el comienzo de la sociología como ciencia especializada se manifiesta en ellos un elemento de conformidad. Comte pertenece ya a la fase del desarrollo burgués en el cual se vuelve problemática la fe en el autoperfeccionamiento de la sociedad humana, realizado mediante la acción pedagógica. Aun ateniéndose con firmeza a la idea del progreso y partiendo de una filosofía de la historia, la sociología de Comte es íntimamente

[20] Cf. *Ibid.*, pp. 228 y ss. Sobre este punto tampoco el moderno positivismo lógico ha dado nada de nuevo. Otto Neurath, uno de sus mayores exponentes en sociología, admite abiertamente que "ni siquiera las transformaciones más destacadas se dejan aprehender de antemano. La confrontación de los conjuntos generales no ofrece posibilidad alguna de prever las revoluciones que no sean fenómenos acostumbrados. Es preciso esperar el nuevo fenómeno para luego encontrar nuevas leyes adecuadas a él" (Otto Neurath, *Empirische Soziologie* [Sociología empírica], Viena, 1931, p. 106).

[21] Cf. Comte, *ob. cit.*, pp. 250 y 354; y Neurath, *ob. cit.*, pp. 16 y ss.

[22] Cf. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik* [Materialismo y metafísica], en "Zeitschrift für Sozialforschung", II, 1935, p. 25.

a-histórica.[23] Comte piensa que la sociología puede elaborar previsiones "con cierto grado de exactitud" [24], pero sólo cuando se hayan formulado las leyes naturales de la sociedad sobre la base de la coordinación de todos los datos de la observación.[25] Mas es imposible cualquier intervención en el desarrollo cuyo curso se ha inducido, salvo que se mantenga en el ámbito de las leyes de la naturaleza y se limite a las variaciones conciliables con el carácter del fenómeno: [26] "No existe influencia perturbadora, sea ella externa o humana que [...] pueda, en el mundo político real [...], alterar, de alguna manera, las verdaderas leyes naturales del desarrollo de la humanidad".[27] La acción continuada de las intervenciones que no se adaptan a las leyes inmanentes del desarrollo (revoluciones, pero también intervenciones reguladoras del mecanismo de mercado), produce "necesariamente" la destrucción del organismo social.[28] Por ello "la verdadera ciencia debe aceptar en general su impotencia momentánea frente a desórdenes profundos o tendencias irresistibles". Cuando mucho, podrá "contribuir útilmente a mitigar y sobre todo a abreviar las crisis por medio de la exacta valoración de su carácter principal y de la previsión racional de su resultado final". La sociología de Comte no busca "el dominio de los fenómenos, sino sólo obrar sobre su decurso espontáneo, y ello, por supuesto, exige que se conozcan ya sus leyes reales".[29]

La admisión de este límite converge con la exigencia del reconocimiento que se debe prestar al orden existente:

[23] *Ibid.*, p. 24.
[24] Cf. Comte, *ob. cit.*, p. 459.
[25] Cf. Horkheimer, *Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften* [El problema de la previsión en las ciencias sociales], en "Zeitschrift für Sozialforschung", II, 1933, pp. 407 y ss. Horkheimer se opone aquí a la tesis de que las ciencias sociales sólo pueden definir el futuro en forma de enunciados abstractos de leyes expresadas condicionalmente, y sostiene que todas las ciencias, naturales o morales, buscan, en cambio, formular previsiones concretas. Las leyes no son el objetivo de la ciencia, sino simples instrumentos. Pero la medida en que es posible prever válidamente futuros acontecimientos en el desarrollo social depende, no sólo de la agudeza del sociólogo y del refinamiento de sus métodos, sino sobre todo de las condiciones sociales mismas: "Cuanto más pierde la vida social el carácter de ciego proceso natural y la sociedad se conforma con autoconstituirse como sujeto racional, tanto más pueden los hechos sociales ser previstos con seguridad" (*Ibid.*, p. 441).
[26], [27], [28], [29] Comte, *ob. cit.*, pp. 502, 394, 502, 407, respectivamente.

Como es evidente que la gran masa de nuestra especie está destinada, por una fatalidad insuperable, a mantenerse indefinidamente constituida por hombres que viven, en forma precaria, de los frutos sucesivos de su trabajo cotidiano, resulta claro que el verdadero problema social consiste aquí en mejorar la condición fundamental de esta inmensa mayoría, sin arrebatarle su condición de clase y sin turbar la indispensable economía general [...] Si disipa irrevocablemente todo vano prestigio, si asegura con plenitud, a las clases dirigentes, contra toda irrupción de anarquía, la nueva filosofía podrá dirigir en forma útil la política popular verdadera y propia, con independencia de su eficacia [...], en la doble dirección de separar del orden político lo que pertenece al moral e intelectual, y de inspirar, frente a males en definitiva incurables, una sabia y firme designación.[30]

Comte afirma que "la concepción de un verdadero sistema político, radicalmente distinto del que nos circunda [...], supera los límites fundamentales de nuestro débil intelecto[31], y quiere, al igual que Hegel, negar que el orden de la sociedad pueda ser deducido de la idea abstracta por medio de la simple *activité raisonneuse,* y reservar la construcción a una praxis que retome las tendencias objetivamente dadas y las prosiga en forma consciente.[32] Este motivo dialético sufre, sin embargo, en la sociología comtiana, una deformación apologética: la crítica de la voluntad abstracta de enmendar al mundo se convierte en denigración de todo esfuerzo de elevar las instituciones de la sociedad de la esfera de las luchas ciegas, para convertirlas en una empresa conscientemente racional. Con el culto de lo "positivo", la razón se entrega una vez más a lo irracional.

Lo que desde Comte en adelante se ha llamado "sociología" difiere en forma fundamental de la doctrina filosófica de la sociedad de Platón o Aristóteles, o inclusive de Hegel, no sólo en lo referente a su materia, sino, más aun, en lo relativo a su concepción y método. La gran tradición filosófica desarrollaba la doctrina de la sociedad en relación con un ideal extraído de los principios absolutos del ser; en cambio, la sociología, desde que existe su nombre, tuvo una ambición exactamente contraria: la de liberarse, lo mismo que las ciencias naturales, de todas las teleologías y conformarse con la comprobación de los vínculos causales regulares. La instancia de la "positividad" era todavía, en Comte, un

30, 31, 32 *Ibid.*, pp. 203 y ss., 37 y ss., 54 nota, respectivamente.

elemento de una construcción teórica de la filosofía de la historia, y el nuevo método, en el momento mismo en que nacía la experiencia de las tendencias autodestructivas de la sociedad burguesa, debía servir para "liberar a la sociedad de la amenaza de disolución y guiarla a una nueva forma de organización [...], al mismo tiempo más progresista y más estable".[33] Pero muy pronto la cientificidad metódica se convierte en un fin en sí misma. La sociología pierde cada vez más el horizonte de una posibilidad de traducir a la realidad lo que su actividad todavía abarcaba en Comte, y más aun en Spencer. El progresivismo de la nueva ciencia fue tibio desde el comienzo; el pensamiento social encontraba en ella su orgullo, precisamente en el hecho de no elevarse por encima de *lo que es*. *El impulso de la posible transformación del ser por obra del deber ser*, propio de la filosofía, dejaba paso al sobrio celo del que acepta el ser como deber ser. Y así ha sido desde los tiempos de Comte hasta los más famosos jefes de escuela de la sociología moderna: Max Weber, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto. Cuando el llamado a la cientificidad resuena con mayor *pathos*, se puede tener la seguridad de que la ciencia social se impone la prohibición de considerar precisamente aquello por lo cual los hombres se han dedicado a meditar sobre la sociedad. La sociología se mantuvo "positiva", no sólo porque se atiene a los datos y quiere eliminar el deseo, padre del pensamiento según el antiguo proverbio alemán, sino, además, porque tiene una relación positivista con lo que existe, bueno o malo. Existen casos, y éste es uno de ellos, en el cual el equívoco de un término tiene algo de bueno. La sociología se prohíbe a sí misma complicar críticamente el edificio de lo que existe.

[33] *Ibid.*, p. 9. Los fundadores de la sociología protestaron en ocasiones contra la concepción "neutralista" de su ciencia. Stuart Mill, por ejemplo, escribía en su libro sobre Comte: "La «*spécialité dispersive*» de la actual generación de sabios, los cuales, a diferencia de sus predecesores, alimentan una verdadera repugnancia por las visiones generales, y no conocen ni respetan los intereses de la humanidad que vayan más allá de los estrechos límites de su profesión, es algo que Comte considera como uno de los grandes y cada vez mayores males de la época, en el cual se encuentra el mayor obstáculo para un renacimiento moral e intelectual. A la lucha contra el mismo quería levantar, como uno de los mayores objetivos, la fuerza de la sociedad." (Cf. *August Comte and Positivism*, en J. Stuart Mill, *Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical*, Londres, 1875). Y véase también Horkheimer, *Materialismus und Moral*, en "Zeitschrift für Sozialforschung", a. II, 1933, pp. 193 y ss.

No omitió, sin más trámite, el momento de la teoricidad. Pero este momento se dividió, en la ciencia sociológica, por un lado en esbozos más o menos gratuitos de la totalidad, y por el otro —y esta es la tendencia que ahora predomina— en metodología, epistemología y disciplina formales. Se fijó la mirada en la recolección diligente de los materiales, o inclusive en consideraciones relativas a las síntesis eventualmente posibles: en el divorcio de los dos elementos, los problemas esenciales siguen en pie como en un espacio vacío. El sociólogo norteamericano Robert Lynd, que es un estudioso empírico original y eminente, desarrolló una crítica vehemente contra esta situación[34] y proporcionó la prueba de la conciencia que la sociología positivista tiene —y desde entonces cada vez más— de sus propios problemas. El erudito y el técnico son, en su opinión, los dos tipos de moderno estudioso de las ciencias sociales. Ambos, sólidamente aclimatados en el terreno de la ciencia, operan, sin embargo, en direcciones divergentes: "El erudito, alejándose de los problemas inmediatamente pertinentes, y en ocasiones perdiéndolos de vista; el técnico, definiendo con suma frecuencia sus tareas en una relación miope y demasiado estrecha con el ambiente institucional dado en cada ocasión.[35] Lynd compara la actividad de la moderna sociología con la gran academia swiftiana de Lagado[36]: las ciencias sociales oficiales trabajan para la autosatisfacción académica, para tener cada vez más lecciones y hacer escribir cada vez más disertaciones.[37] Se ha olvidado el compromiso ético de ayudar a los hombres en la solución de sus problemas más importantes, la reunión de

[34] Robert S. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture* [Saber, ¿para qué? El lugar de las ciencias sociales en la cultura norteamericana], Princeton, Nueva Jersey, 1939. Los estudios de Lynd sobre la ciudad media norteamericana abrieron a la sociología un nuevo campo de investigaciones. Cf. aquí la lección 10, p. 149.

[35] *Ibid.*, p. 1.

[36] En *Los viajes de Gulliver* (libro III, capítulos IV-VI), Swift describe la academia de los proyectistas, dividida en una clase práctica y una especulativa. Los prácticos tratan de elaborar nuevas técnicas para la extracción de rayos solares de los pepinos, el adiestramiento de los cerdos como animales de tiro, la crianza de ovejas sin lana, el ablandamiento del mármol para hacer almohadones. Los teóricos, a su vez, construyen un cuerpo completo de todas las ciencias y artes mediante agrupamientos heteróclitos de conceptos obtenidos por medio de complicados aparatos teóricos. Cf. Lynd, *ob. cit.*, p. 128.

[37] *Ibid.*, p. 128.

conocimientos se ha convertido, según la crítica de Lynd, en un fetiche por sí misma. El problema decisivo es el del objetivo a que puede servir toda la obra, pero esta exigencia se postula. Se olvida que la sociología es "una parte organizada de la cultura", cuyo fin consiste en "servir al hombre en la comprensión progresiva y en el perfeccionamiento de su cultura" [38]. En este proceso la sociología pierde su razón de existir, se convierte en instrumento de intereses socialmente fuertes y pierde por último su libertad intelectual, como en los sistemas totalitarios. La sociedad engaña al hombre de ciencia con las presuntas exigencias concretas que le impone, le niega el tiempo y la independencia necesarios para la meditación, restringe su horizonte a fenómenos exteriores. El aspecto político de esta tendencia consiste en un conformismo de carácter regresivo:

> El estudioso de las ciencias sociales se encuentra entre dos exigencias en conflicto: la de un pensamiento recto, riguroso y, si es necesario, radicalmente divergente de los caminos trillados, y la otra, proclamada en voz cada vez más alta, de evitar la subversión [. . .] Vive en un mundo que por lo general no pregunta si XY trata de llegar a la sustancia de los hechos, si trata de ser abierto y crítico, y al mismo tiempo ecuánime y constructivo, sino que sólo pregunta: "¿Estás con nosotros o contra nosotros?" [39]

La situación de la sociología que Lynd describía hace algunos años a su manera, más bien palpable y pragmática, no se ha modificado desde entonces. La expresión *Realsoziologie* ["sociología de las cosas"], que se ha vuelto últimamente popular en los países de lengua alemana, no hace más que idealizar ese estado de cosas. Semejante sociología quiere ser, bien ciencia pura de las formas de vida asociadas, la denominada "sociología formal", o bien exclusivamente descripciones y comprobaciones de la realidad social en campos bien definidos; elimina toda divagación sobre la vinculación total de la sociedad. El ideal es el de la exactitud científica como tal, sin relación con la pertinencia del objeto exactamente conocido. De tal manera nace la apariencia de una sociedad constituida como suma de "regiones": las clases sociales, los Estados, la planificación social, los grupos, las organizaciones, la dinámica, el control social y muchísimos otros. Semejante so-

[38], [39] *Ibid.*, pp. IX, 7 y 10, respectivamente.

ciología merecería el nombre de "sociología sin sociedad", en el sentido en que se hablaba hace medio siglo de una "psicología sin psique".

En nombre de la división del trabajo científico se busca, en muchas partes, rechazar una demarcación neta y precisa entre la sociología, por un lado, y los territorios adyacentes de la economía, la psicología y la historia por el otro. Estas tentativas, que se reanudan en la identificación de una esfera específica de la constitución en sociedad [*Vergesellschaftung*], objeto de la sociología como tal, o bien la ampliación opuesta de ésta en "sociologismo", con la reducción de todo lo que es humano a lo social y la afirmación de la primacía científica de la sociología sobre las demás disciplinas, sirven para hacer más manejables los sistemas conceptuales que se utilizan, pero bastante menos para entender las cosas mismas. La preocupación por la autonomía de la ciencia sociológica y por una delimitación tan clara y rigurosa como sea posible entre las diversas ciencias, no debe hacer olvidar que las divisiones efectuadas en los fenómenos con tales abstracciones tienen siempre un momento de arbitrariedad. Los fenómenos sociales son productos históricos, en los cuales las tendencias históricas se presentan como tensiones internas de los propios procesos sociales; por ello la oposición entre la pura teoría de las formas de relaciones entre los hombres y la dinámica de la historia nos deja entre las manos, al final, un molde vacío en el cual se ha perdido la consistencia de lo que es "social". Con los elementos no esenciales así definidos —por ejemplo, las diversas formas de grupos heterogéneos en situaciones diversas— se podría luego recomponer, de manera artificial, lo que en realidad sólo resulta de estructuras sociales concretas, históricamente definidas y reconocidas sólo mediante el análisis y la reconstrucción teórica de la historia. Además, apenas se sale del ámbito de las relaciones e instituciones rigurosamente objetivas, los comportamientos sociales de los hombres no pueden ser separados de los mecanismos de orden psicológico. Los hombres que constituyen agrupamientos sociales de cualquier género o tipo son individuos, e inclusive cuando se despojan de las propiedades individuales que les son habituales, y se comportan como se dice que lo hacen las masas, actúan sin embargo, se han determinado psicológicamente de cierta manera, según determinaciones psicológicas propias de cada una de las individualidades. Inclusive aquí la moderna psicología profunda

ha logrado poner en evidencia los vínculos actuantes, con bastante claridad, como para quitar fundamentos a los privilegios que la sociología habría podido reclamar para sí como doctrina del comportamiento de sujetos reagrupados frente a la indagación psicológica del individuo. Que luego, a la postre, el mecanismo social, y sobre todo el de las denominadas "formas de asociación" o de "vida asociativa" a las cuales cada individuo es entregado impotente, dependan, antes que nada, de procesos económicos, de la producción y del cambio, y del estado de la técnica, es algo que se puede excluir del horizonte de la investigación sociológica, sólo gracias a las definiciones escolásticas de la sociología "pura". El poeta idealista que reducía todo el enorme mecanismo a la fama y el amor, sabía asegurarse de las cosas reales con menos prevención que el fanático de los límites científicos, atado a la economía de su sector particular de investigación y obligado a acorazarse contra la experiencia más sencilla y directa, para luego reintroducirla penosamente, como correctivo, en su sistema.

La sociología pura no existe, lo mismo que no existe una historia pura, una psicología o una economía pura. Aun el sustrato de la psicología, el individuo, es una simple abstracción, si se lo extrae fuera de sus determinaciones sociales. No se puede ignorar la división científica del trabajo sin caer en el caos. Pero es cierto que sus divisiones no se identifican con la estructura de la cosa misma. El concepto de totalidad ha degenerado hoy en frase retórica. Quizás ello haga superfluo subrayar la forma en que todas las disciplinas cuyo sujeto es el hombre se han unido entre sí, y necesariamente remiten la una a la otra.

Pero sobre todo, la sociología que sólo quiere reconocer lo "positivo" está expuesta al peligro de perder toda conciencia crítica. Todo lo que es distinto de ese "positivo", obliga a plantearse interrogantes sobre la legitimación de determinada entidad social, en lugar de comprobarla y clasificarla solamente, como dato verificable, resulta sospechoso. Hace muy poco un sociólogo alemán invocaba la "superación, por parte de la sociología, de la etapa de la argumentación y explicación crítico-negativa de los problemas sociales", para dedicarse a lo que él denominaba "el estudio del hombre en relación social", entendiendo con ello no otra cosa que la indagación de los comportamientos subjetivos dentro de las entidades sociales objetivas alternativamente vigentes y obligatorias, y que no exigían posteriores investigaciones por

parte de la propia sociología. De tal manera, el imperativo de atenerse a lo dado comienza a derrumbarse. Lo que es propiamente dado —las relaciones sociales que en gran medida prescriben a los hombres su comportamiento— desaparece, según esta concepción, de la investigación sociológica y de sus tareas. Pero la ciencia puede ser algo más que simple duplicación de lo real en el pensamiento, sólo si está impregnada del espíritu de la crítica. Explicar la realidad significa siempre romper el cerco mágico de la duplicación. Crítica no significa aquí subjetivismo, sino confrontación de la cosa con su propio concepto. Lo dado se ofrece sólo a una visión que lo considere desde el punto de vista de un verdadero interés: de una sociedad libre, de un Estado justo, del desarrollo de lo humano. Y el que no compara las cosas humanas con lo que ellas quieren significar las ve, en definitiva, en forma no sólo superficial, sino, además, falsa.

2

LA SOCIEDAD

A primera vista parece suficientemente claro lo que es la "sociedad", el sector específico de la sociología: el conjunto de los hombres, con grupos de diversísimas dimensiones y significados, que componen la humanidad. Sin embargo, es fácil advertir que el concepto de sociedad no combina inmediatamente con este sustrato, y nos acercamos más a lo que se piensa como propio de la "sociedad" si orientamos el concepto hacia los momentos de conjunción y separación del "hombre" como series de individualidades biológicas por medio de las cuales los seres humanos se reproducen, dominan la naturaleza externa e interna, y de las cuales surgen, en su propia vida, conflictos y formas de dominio. Pero también este ámbito, que por lo demás forma parte de la esfera que se denomina *cultural anthropology* en los países anglo-sajones, toca sólo el conjunto de significados que resuenan en nuestra palabra *Gesellschaft*, uno de esos términos históricos cuya peculiaridad, según Nietzsche, es precisamente la de no dejarse definir: "Todos los conceptos en los que resume semióticamente un proceso total se sustraen a la definición; sólo es definible lo que no tiene historia".[1] Por "sociedad", en el sentido más importante, entendemos una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo sólo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principio, se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad. El concepto de sociedad, pues, designa más bien las relaciones entre los elementos y las leyes a las cuales esas relaciones subyacen, y no a los elementos y sus descripciones simples. Así entendido, es un con-

[1] Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. VII, Leipzig, 1910, p. 373.

cepto de función. La sociología sería, antes que nada, ciencia de las funciones societarias, de su unidad y sus leyes. Pero se recuerda que si este concepto de sociedad llega sólo hoy a su pleno desarrollo, en la etapa de la socialización total de la humanidad, la idea de un contexto funcional, general y completo, forma de la autorreproducción de una totalidad de división del trabajo, es mucho más antigua, y se anunciaba ya en una fase tanto más arcaica como la de la filosofía naturalista de los griegos, para convertirse ya, con Platón, en la base sobre la cual reposa el Estado.

En cambio, el concepto de la *sociedad* como tal fue formulado sólo durante el ascenso de la burguesía moderna, como concepto de la verdadera "sociedad", en oposición a la "Corte". Es "un concepto del tercer Estado".[2] Pero este retraso no se debe a una falta

[2] Tal es la definición del concepto de "sociedad" ofrecida por el jurista y hombre político alemán Bluntschi. Su artículo *Gesellschaft*, en *Deutsches Staats-Wörterbuch*, de 1859, sigue siendo interesante en la actualidad: "El concepto de sociedad, sea en el sentido social, como en el político, encuentra totalmente su base natural en las costumbres y concepciones del tercer Estado. No se trata de un concepto nacional [*Volksbegriff*], sino, propiamente, sólo de un *concepto del tercer Estado*, aunque ahora se use, en la bibliografía, para identificar también al Estado con la sociedad civil. Los príncipes tienen la Corte [. . .] Para los campesinos y los pequeños burgueses hay posadas y hosterías de todo tipo, en las cuales se reúnen, pero no sociedad. Por el contrario, el tercer Estado, por sí solo o también con la nobleza inferior, que inclusive en esto demuestra ser la prima del mismo, *es sociable* [*gesellig*], y su sociedad se ha convertido en fuente y expresión, a la vez de juicios y tendencias comunes. Se viene formando en ella una visión general, de manera que la opinión de la sociedad se convierte en opinión pública, y llega a ser una potencia social y política. Este desarrollo no sucede de la misma manera en todos los pueblos [. . .], pero donde florece y prospera una cultura urbana, aparece también la sociedad, como su órgano indispensable. En el campo, es casi desconocida. En los círculos de la Corte y en las fiestas cortesanas, la sociedad se distingue por el principio burgués de la igualdad de todos los participantes o socios [*Gesellen*]. Y por diverso que sea en otro sentido el rango exterior o el valor personal de cada uno de sus miembros, la sociedad insiste enérgicamente, en todas sus formas, en cierta igualdad exterior de todos, que proporciona mayor honor inclusive a los menores, sin perjudicar o discutir el prestigio del mérito superior, y garantiza a todos el goce total y el libre comercio de la sociedad misma [. . .] En un primer grado, la sociedad *no está organizada*. Los individuos llegan a ella o se retiran de ella según su necesidad o deseo. En ese sentido más estricto y propio, no se ni siquiera *organizable* [. . .] Por ello fue poco feliz el pensamiento de quienes desearon explicar el Estado partiendo de la sociedad [. . .] Inclusive la *a-estata-*

de conciencia de la constitución de los individuos en sociedad, en su sentido más restringido. Por el contrario, las formas del proceso de constitución en sociedad han sido meditadas en la tradición occidental antes que el individuo, opuesto ya por los sofistas, es cierto, a la sociedad, pero cuyo *pathos* encontró su pleno desarrollo sólo en la etapa helenista y cristiana, después que la ciudad-Estado griega perdió su independencia. Precisamente las formas de constitución en sociedad —y antes que nada la socialización de los individuos en un Estado organizado y controlado— se aparecieron ante el pensamiento que comenzaba a contemplar la vida asociada con algo de sustancial y presente por sí mismo, incontrovertible y vigente sin contrastes, de modo que, aun frente a su contenido —el proceso vital de la humanidad—, la reflexión sobre la sociedad se resuelve casi sin rodeos en la consideración de sus instituciones cosificadas. El velo de la mistificación societaria es tan antiguo como la filosofía política.

Platón basó la totalidad omnicomprensiva del Estado en las relaciones funcionales de los hombres, que deben mantenerse recíprocamente para la satisfacción de sus necesidades vitales.

Nace, pues, una ciudad, digo, cuando cada uno de nosotros no se basta ya a sí mismo, sino que tiene necesidad de muchos otros [. . .] Por ello, cuando uno se acerca a otro por una necesidad, y otro por otra, y teniendo

---

lidad pertenece a la esencia de la sociedad; y ésta no se deja contener dentro de los límites de una sola comunidad nacional, sino que comprende a los nativos y a los extraños, a ciudadanos y no ciudadanos, a hombres y mujeres; sus hilos van más allá de los Estados y unen entre sí a las clases cultas de todo el mundo civil. Surgida predominantemente de la *vida privada,* y moviéndose en forma *privada,* se sustrae también, por ello, y con buena razón, a la dirección y tutela del Estado. Y cuando la policía del Estado trata de dominar o aun sólo de controlar constantemente la vida de la sociedad, ello es signo seguro de un estado de incivilización todavía inmaduro, o ya corrompido, de una condición malsana de la sociedad o de una enfermedad del Estado [. . .] Sólo cuando la sociedad contraviene de alguna manera el orden legal o pone en peligro el bien público, los poderes estatales deben intervenir contra ella, como, por otra parte, contra los individuos cuyos actos sean castigables o contrarios al reglamento de seguridad pública". (J. C. Bluntschli, en *Deutsches Staats-Wörterbuch,* Stuttgart, 1859, vol. IV, p. 247 y ss.). También Simmel remite a la relación entre el concepto de "sociedad" y determinada formación social, y observa que la "sociedad" adquirió importancia gracias a las "capas inferiores" (Georg Simmel, *Soziologie,* Munich-Leipzig, 1922, p. 1).

muchas necesidades se reúnen en una sola sede muchos socios y auxiliares, a esta convivencia le asignamos el nombre de ciudad.[3]

La comunidad estatal más elemental consistirá en cuatro o cinco individuos que se ayudan recíprocamente en la satisfacción de sus necesidades, procurándose alimento, vivienda y ropas:

¿No tendrá que ser uno agricultor, el otro arquitecto [οἶχοδόμσς], y otro tejedor? ¿No deberemos también agregar un zapatero, o algún otro proveedor de las necesidades del cuerpo? [. . .] Por lo tanto la ciudad, en términos estrictos [ἧ γε αναγχαιοτἄτη πόλις], resultaría de cuatro o cinco hombres [. . .] Ahora bien, cada uno de éstos deberá poner a disposición común de todos el trabajo propio; por ejemplo el agricultor, ¿deberá proporcionar alimento a los cuatro, dedicando cuádruple cantidad de tiempo y esfuerzos para procurar el sustento y distribuirlo en común con los demás? ¿O bien, sin pensar en ello, deberá procurarse un cuarto de ese sustento en una cuarta parte del tiempo, y de las tres partes restantes dedicar una a procurarse habitación, la otra para la ropa, la otra para zapatos, y no tomarse el trabajo de compartirlo con los demás, sino ocuparse sólo de sí mismo? [4]

La constitución en sociedad es concebida sobre la base de la división del trabajo como medio para satisfacer las necesidades materiales. Pero este fundamento se convierte en base ideal en relación con la doctrina de las ideas. Una condición de la relación funcional es, en rigor, la de que "cada uno sólo pueda dedicarse bien a una única ocupación, y no ya a muchas; y si tratase de hacer esto último, dedicándose a una cantidad de cosas, no lograría éxito en ninguna, y sí adquiriría mala fama".[5] La doctrina de las ideas ofrece, de tal modo, un criterio sobre el cual descansa la división del trabajo, en el sentido de que cada individuo debe adecuarse a la idea inmanente que garantiza que su trabajo no será despojado de valor. O sea, que el fundamento de la división del trabajo es la limitación hipostasiada de las capacidades individuales. Las exigencias crecen con el aumento de la civilización, conducen a la extensión del Estado y luego a los choques bélicos con los Estados vecinos. Se hace necesario formar una clase de

[3] Platón, *La república*, 369 b e c.
[4] *Ibid.*, 369 c - 370 a.
[5] *Ibid.*, 394 3; Cf. también 370 b y 433 a.

guerreros. Por último, las propias dimensiones del Estado exigen una clase específica para el mantenimiento del orden y la determinación de las finalidades comunes, los jefes o administradores. Este esquema fundamental de Platón contiene ya, en forma implícita, la teoría del cambio cualitativo de la estructura social, como consecuencia del aumento cuantitativo de la población.[6]

En el esbozo platónico del Estado encontramos, además, la crítica de las más antiguas teorías sociales. Por un lado, Platón quiere proporcionar una nueva teoría frente a la antigua concepción mitológica de la fundación divina de la polis, que hacía derivar las leyes del Estado de las leyes divinas, como lo enseñaba Heráclito.[7] Por el otro, rechaza la tesis de que los hombres viviesen primitivamente dispersos y se hubieran unido para su defensa contra la naturaleza.[8] Pero el ataque principal de Platón se dirige contra la doctrina del derecho natural, presentada por el pensamiento ático. Niega que haya existido sociedad sin Estado, y reduce el concepto de aquélla al de una "ciudad de cerdos".[9] En cuanto a su oposición, polémicamente destacada por sus adversarios, de lo natural y de lo meramente positivo, Platón quiere superarla reduciendo las formas de organización al *a priori* ontológico, es decir, a la idea: la ley y el orden son para él atributos de la naturaleza humana.[10] Con lo cual pone un dique a la tendencia revolucionaria de los iluministas áticos, que separan sociedad y Estado. Ya en esa época, el propio concepto de sociedad es un arma en la lucha social. La doctrina del *jus naturale* de la izquierda socrática se ponía de parte de los oprimidos, contra los poderosos. Antifonte el sofista, por ejemplo, basaba la sociedad en las leyes de la naturaleza, y el Estado, en cambio, en convenciones humanas surgidas de un contrato, y que son a aquélla como la apariencia a la verdad. Los estatutos humanos siempre repri-

[6] *Ibid.*, 394 3; Cf. también 370 b y 433 a.

[7] Cf. Heráclito, frag. 114: "Si se quiere hablar con cordura, será necesario, entonces, armarse de lo que es común a todos, como a una ciudad con la ley, y aun más. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una ley divina, que impera como le place, y a todos les basta y sobre todos predomina" (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [fragmentos de los presocráticos], Berlín, 1912, vol. I, pp. 99 y ss.). Cf. también Platón, *Gorgia*, 484 A.

[8] Cf. Platón, *Protágoras*, 322 a, e.

[9] Platón, *Le república*, vers. cit., 372 d.

[10] Cf. la crítica de Platón a la tesis de Trasímaco en *República*, 338 c.

men, según él, lo que es natural, lesionan la libertad, perjudican la igualdad entre los hombres y no sirven para proteger contra la injusticia.[11] La "trasmutación de todos los valores" realizada por los sofistas tiende a anular la calificación del *nomos*, del nacimiento, de la posición social, de la educación tradicional, de la riqueza y de la fe convencional, en beneficio de una vida "natural", que opone el ciudadano de la polis, ligado al *nomos*, al ciudadano del mundo, cuyos atributos son la libertad y la igualdad.

Para esta doctrina física, que presupone la separación de *physis* y *nomos*, y que culmina con el cosmopolitismo de los sofistas y de los posocráticos, la formación de comunidades, la socialización, es el elemento primario, naturalmente dado, y sólo sucesivamente limitado por la división del trabajo y de las instituciones endurecidas en sí mismas, que obtienen ventaja de un poder irracional. Tal doctrina se encontraba en abierta oposición con los ordenamientos estatales existentes. En la Stoa media, en particular con Panecio de Rodas, en el siglo II antes de la era cristiana, el cosmopolitismo se confunde con la idea del Estado universal; en la *humanitas* se realiza la identidad del género humano y de su ordenamiento unitario.[12] Con ello, sin embargo, el rechazo estoico del Estado se convierte en la absolutización del Estado, reflejo de la unificación de los pequeños Estados griegos en el Imperio mundial macedonio, y sostén, más adelante, del programa romano de Imperio universal. De aquí surge una raíz de la concepción medieval de la sociedad como *universitas* [13], e inclusive en la teocracia augustiniana la concepción del reino de Dios sigue siendo siempre la de un Estado. Se produce, de tal modo, un vuelco ideológico de extraordinario alcance; el elemento secundario, derivado, la institución, resulta ser el primero, en la cabeza de los hombres que viven bajo el imperio de dichas instituciones, y que eliminan en gran medida de su conciencia el verdadero primario, es decir, su efectivo proceso vital. Es probable que a este vuelco haya contribuido el hecho de que el trabajo material, en virtud

[11] Cf. Diels, *ob. cit.*, vol. II, pp. 289 y ss.

[12] Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, I, *Nachristotelische Philosophie*, ed. cit., pp. 307 y ss.

[13] También Alberto Magno reubicaba a Aristóteles entre los estoicos, a tal punto coloreó la Stoa la imagen medieval de la filosofía antigua, hasta Tomás de Aquino.

del cual la humanidad continúa subsistiendo, se mantuviese adherido a los esclavos durante toda la antigüedad clásica. Inclusive en Aristóteles los esclavos son exceptuados de la definición de hombre —por lo tanto, naturalmente, del Estado—; el griego poseía para designarlos el neutro ανδϱάποδον, pies de hombres. Sea como fuere, las doctrinas de humanidad universal de Panecio y Posidonio se adaptaron sin dificultades a las funciones de instrumentos ideológicos del Estado universal romano, del imperialismo integral. Y ello puede contribuir a explicar cómo fue posible que la filosofía estoica, con su *pathos* trágico, encontrase tan pronta acogida entre los romanos, gente eminentemente positiva. El estrecho entrelazamiento en el cual se compenetran sociedad y dominio, se revele con claridad, inclusive en esas paradojas. Todavía hoy, en todos los idiomas, la propia palabra "sociedad" testimonia la forma en que, al lado del significado universal, pudo aislarse y conservarse otro: el de la "buena sociedad", que abarca a todos aquellos que "se encuentran dentro" y se reconocen recíprocamente en los modos de la soberanía social, cuando no se encuentran lisa y llanamente fijados, en forma mecánica, en un *social register*[14], con lo cual, es verdad, el concepto de *society* se elimina en forma tendenciosa.

El concepto de sociedad sólo volvió a ponerse en movimiento con el florecimiento de la época burguesa. Entonces se vuelvé agudo y patente el contraste entre las instituciones absolutístico-feudales y la capa social que ya dominaba el proceso vital material de la sociedad; y volvió a tener vigencia el contraste entre "sociedad" e instituciones existentes. El Estado no es ya aceptado como imagen de la *civitas dei*. Su origen, la relación de los hombres con él, son puestos en duda. Cuando el Estado es entendido por medio de la analogía con el "cuerpo", tanto orgánico como mecánico[15], su identidad con la sociedad no se encuentra todavía radicalmente fragmentada; pero ya el Renacimiento conoce meditaciones más incisivas. Gerónimo Cardano, por ejemplo, distingue

14 En inglés en el texto [*N. del T.*].

15 La concepción del todo social como cuerpo surge de Aristóteles (cf. *Política*, 1281 b). Remitiéndose a él, los italianos Pomponazzi y Campanella hablan, en la aurora de la época burguesa, del Estado como organismo, como hombre más grande. Pero es una idea que vuelve a repetirse siempre, inclusive en la sociología formal; cf., por ejemplo, el "esqueleto objetivo" (*objektives Gerippe*) de Theodor Geiger.

entre las comunidades pequeñas, que pueden prescindir de las leyes, y las grandes, imposibles sin las leyes. El ascenso del individuo en la joven sociedad burguesa da fuerza a las tendencias más críticas hacia el Estado; el derecho natural es una legítima instancia del individuo frente al dominio absoluto y a la potencia del Estado.[16] El Estado no es ya un dato inmóvil, una unidad existente por sí misma, sino que se compone de partes individuales, los individuos; el conjunto sólo resulta de la suma de éstos. Con lo cual se postula el problema de por qué y cómo pasa la parte aislada al todo social:

Como sucede, en rigor, en el reloj, o en otra máquina un tanto compleja, no se puede saber cuál es la función de cada una de las partes y de cada una de las rueditas, salvo si se desmonta el todo y se estudia, por partes, la materia, la forma, el movimiento de los elementos. Del mismo modo, cuando se investiga el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario, no ya disolver el Estado, sino considerarlo como si estuviese desmontado, es decir, hace falta entender bien la calidad de la naturaleza humana, en qué aspectos es capaz de componer un Estado, o refractaria a ello, y de qué manera los hombres, cuando quieren unirse, deben combinarse entre sí.[17]

La fórmula "de qué manera los hombres deben combinarse entre sí" sirve para demostrar que a esto no se llega por revelación divina, sino por medio del uso de la razón. El problema consiste ahora en la fundamentación racional del Estado y de la sociedad. La "justicia natural" es en Hobbes, como en el Iluminismo posterior, una simple "orden de la razón natural".[18] Lo mismo sucede en Voltaire: la razón es "la única causa que hace subsistir la sociedad humana".[19] Hobbes pone explícitamente en duda la doc-

[16] Cf., en este sentido, Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*, cap. II, ‡ 4, "Por derecho de naturaleza, entonces, entiendo las propias leyes naturales, o las reglas según las cuales todas las cosas suceden, es decir, la potencia misma de la naturaleza. Por ello, el derecho de toda la naturaleza y de cada uno de los individuos coincide con su potencia. Todo lo que cada uno hace de acuerdo con las leyes de *su* naturaleza concuerda con el sumo derecho de la naturaleza; tiene tanto derecho de naturaleza cuanto vale su potencia".

[17] Hobbes, *Elementa philosophica, De cive*, apud Da nielem Elzevirium, Amstelodami, 1669, *Prefatio ad lectores*.

[18] *Ibid.*, *Epístola dedicatoria*.

[19] *El filósofo ignorante*, en Voltaire, *Escritos filosóficos*.

trina del hombre como *zoòn politikón*, como ente originariamente social [20]: "El hombre no es sociable por naturaleza, sino que llega a serlo por educación". Los hombres viven primero sin instituciones, en un estado de igualdad en el cual cada uno tiene derecho sobre todas las cosas. El esfuerzo para adquirir ventajas y poderes sobre los demás hace que "el estado natural de los hombres, antes de agruparse en sociedad, fuese la guerra; y no sólo esto, sino la guerra de todos contra todos".[21] La "natural tendencia de los hombres a dañarse unos a los otros" [22] entra en conflicto con la instancia de la razón natural, que exige "la conservación de la vida y de los miembros" de cada uno.[23] Y este conflicto termina con una victoria de la razón, es decir, con el contrato que garantiza a cada uno la propiedad de determinados bienes. De tal modo entra en juego un nuevo argumento, al cual la sociedad burguesa se atendrá en adelante con firmeza: la teoría de que la sociedad se basa en la propiedad privada, y de que el Estado debe asumir la tutela de dicha propiedad. Para tal fin, y con vistas a salvaguardar el primer contrato, o contrato de sociedad, se establece un segundo, el de dominación, con el cual los individuos se someten a las instituciones del Estado. El temor de todos respecto de todos es superado por el "temor hacia un poder que está por encima de todos". La convivencia de los hombres —es decir, la sociedad— es posible sólo gracias al sometimiento de los individuos. Hobbes trata de solucionar la dialéctica de fuerza y derecho otorgando primacía a este último, vinculado a la razón, pero sólo como nueva fuerza. El poder del más fuerte en el estado de naturaleza se transforma así en el poder legal de la dominación.

Contra Hobbes y su extrema franqueza, la doctrina posterior de la sociedad polemizó quizá no menos que contra la deducción teocrática del Estado de designio divino. Aparece como menos aceptable aun el derivar todas las formas de conviviencia social y civil del sometimiento de los individuos; pero los esfuerzos del pensamiento fueron atraídos entonces, no por la posibilidad, abstractamente planteada como hipótesis, de una sociedad sin instituciones, sino por el problema de una sociedad con instituciones

20 Hobbes, *ob. cit.*, I, II. *Annotatio*.
21 *Ibid.*, *Sub titulo libertatis*, I, XII, p. 15.
22 *Ibid.*, p. 14.
23 *Ibid.*, I. IX, p. 12.

justas, en la cual el derecho se base en la libertad y no en la fuerza.
En efecto, resulta casi imposible separar el concepto de sociedad de la polaridad de los dos elementos, el institucional y el natural. Hay constitución en sociedad sólo en la medida en que la convivencia de los hombres es mediada, objetivada, "institucionalizada". A la inversa, las instituciones no son, en sí, otra cosa que epifenómenos del trabajo vivo de los hombres. La sociología se convierte en crítica de la sociedad en el momento mismo en que no se limita a describir y ponderar las instituciones y los procesos sociales, sino que además los confronta con ese sustrato, la vida de aquellos a quienes se superponen las instituciones y de los cuales consisten ellas mismas, en las formas más variadas. Cuando la reflexión acerca de lo que es la "sociedad" pierde de vista la tensión entre instituciones y vida, y trata, por ejemplo, de resolver lo social en lo natural, no orienta un esfuerzo de liberación respecto del apremio de las instituciones, sino que, por el contrario, corrobora una segunda mitología, la ilusión idealizada de cualidades originales, que se remontaría precisamente a lo que surge a través de las instituciones sociales. Un tipo extremo de esta falsa e ideológica reducción naturalista de la sociedad es el mito racista del nacional-socialismo; la praxis que la atacó mostró en qué forma la crítica romántica de las instituciones, sustraída al vínculo de la dialéctica social, se hunde en la disolución de todas las garantías protectoras de lo que es humano, en el caos, y finalmente en la absolución de la institución desnuda, del puro y simple dominio.[24]

[24] La antítesis de sociedad y comunidad, formulada por primera vez por Schleiermacher, se define en la sociología alemana, particularmente gracias a la obra principal de Ferdinand Tönnies, intitulada precisamente *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig, 1887). Tönnies subdivide los vínculos sociales, en los cuales los hombres actúan unos sobre los otros salvaguardando cada una la propia vida y voluntad, en "vida real y orgánica" por un lado, y "formación ideal mecánica" por el otro, es decir, comunidad y sociedad. La primera abarca el lenguaje, las costumbres, las creencias; "convivencia familiar, doméstica, exclusiva", es, "organismo viviente". La otra se comprueba, por ejemplo, en la actividad adquisitiva y en la ciencia racional, y es para Tönnies sólo una forma de convivencia "transitoria y aparente", "agregado y artefacto mecánico" (*ob. cit.*, libro I, § I). En la comunidad hay "hombres vinculados entre sí en forma orgánica y por voluntad", que se aceptan positivamente. En la sociedad "no están vinculados en esencia, sino en esencia divididos" (§ 19). La determinación

Como relación de los hombres en los marcos de la conservación de la vida total y, por lo tanto, como un hacer, antes que como un ser, el concepto de sociedad es esencialmente *dinámico*. El hecho de que al final de cada ciclo de trabajo social quede, como tendencia, un producto social mayor, implica ya, por sí mismo, un momento dinámico. A tal dinámica se refiere la doctrina spenceriana del desarrollo de la sociedad, que

abarca todos los procesos y productos que presuponen las actividades coordinadas de numerosos individuos, actividades coordinadas que producen resultados con mucho superiores, en su amplitud y complejidad, a los que se obtienen en cada actividad individual.[25]

Este "plus", y todo lo que implica en materia de cambiantes posibilidades, necesidades e inclusive conflictos, remite, necesariamente, a modificaciones del *status quo*, sean ellas deseadas o no por los hombres o por aquellos que los dominan. Por otra parte, aun el incremento de la riqueza social es, entre otras cosas, uno de los orígenes de la autonomía que las instituciones y formas de la socialización de los hombres adoptan para éstos, como cosa organizada, y que no es ya idéntica a los hombres mismos, sino que se ha venido afirmando y consolidando frente a ellos. El principio de la constitución en sociedad era, al mismo tiempo, un principio de conflicto social entre trabajo vivo y momentos "estáticos", como las instituciones cosificadas de la propiedad. No por nada la oposición de *nomos* y *physis* será entendida, con el surgimiento de la sociedad industrial, como oposición entre trabajo y propiedad. Ya en Saint-Simon estas dos categorías desempeñan un papel esencial. Hegel, frente a la nueva economía política clásica, ofrece una rotunda elaboración de la relación así constituida: la satisfacción de las necesidades del individuo es posible para él, sólo mediante la "general dependencia recíproca", "y la satisfacción de la totalidad de sus necesidades es un trabajo de todos". "La

---

económica de la comunidad es "la posesión y el goce de los bienes comunes" (§ 11), de la sociedad, el mercado, el cambio y el dinero. [Cf. Tönnies, *Comunidad y sociedad*]. Este esquema peligrosamente simple, aunque en un sentido totalmente distinto del que consideraba Tönnies, reaparece en el Tercer Reich como contraposición propagandística de "comunidad de estirpe ario-germánica" y "sociedad atomizada judeo-occidental".

[25] Spencer, *Principii di sociologia*, cit., p. 6.

actividad del trabajo, y de la necesidad como movimiento de éste, tiene, del mismo modo, su aspecto inmóvil en la posesión." De la relación dialéctica entre trabajo y posesión resulta, no sólo lo "general", la sociedad, sino la existencia misma del individuo como hombre, como persona.[26] Sin embargo, a diferencia de los economistas, Hegel construye su concepto del trabajo, no sólo en lo que respecta a la obra común de transformación del mundo exterior, y a la distribución de las funciones laborales individuales entre los miembros de la sociedad, sino, además, con referencia a la historia del hombre mismo, a su "formación" [*Bildung*].

La sociología oficial no ignora estas relaciones. Pero procede, aquí, según las reglas de una ciencia clasificatoria, ella misma endurecida ya en instituciones. De tal manera, Comte dividía por anticipado las leyes de la sociedad en estáticas y dinámicas. Exige que "en sociología [...] se distinga con claridad, para cada objeto político, entre el estudio fundamental de las condiciones de existencia de la sociedad y el de las leyes de su perpetuo movimiento". Esta distinción conduce a dividir "la física social en dos ciencias principales, que se podrán denominar estática y dinámica social". Comte identificó, de una vez para siempre, dos principios que actúan en el mundo: el del orden y el del progreso. Trasladado este esquema a la sociedad, debería corresponderle también a ésta un "dualismo científico":

es evidente que el estudio estático del organismo social debe coincidir, en el fondo, con la teoría positiva del orden, que, en efecto, sólo puede consistir en una justa armonía permanente entre las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas. Y con más claridad aun se ve en qué forma el estudio dinámico de la vida colectiva de la humanidad constituye, necesariamente, la teoría positiva del progreso social, que, si se deja a un lado toda vana idea de perfectibilidad absoluta e ilimitada, sólo puede reducirse, como es natural, a la simple noción de ese desarrollo fundamental.[27]

Muy cercana a ésta se encontrará, además, la tentación de trasfigurar en algo eterno el movimiento institucional, en virtud de su "estática", y en menospreciar como mutable y causal el momento dinámico del proceso vital de la sociedad. Comte no deja

[26] G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, I, (Lecciones de 1803-1804), ed Lasson, vol. XIX, Leipzig, 1932, pp. 236 y ss.
[27] Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., tomo IV, pp. 320 y ss.

de afirmar la relación de orden y progreso, "cuya íntima e indisoluble combinación caracteriza ya, tanto la dificultad fundamental, cuanto el primer recurso de todo auténtico sistema político".[28] Pero este programa es contradicho tanto por su tendencia política como por su método de tipo naturalista. El desarrollo total de la sociedad burguesa le parece llevar a la disolución anárquica de la sociedad misma, y por ello trata de subordinar el progreso al orden. Por otra parte, aun en un pensador dialéctico como Marx sentimos el eco de la división en estática y dinámica. Y ni siquiera hoy la sociología se ha desembarazado totalmente de dicha división. Marx contrapone las leyes naturales e invariables de la sociedad a las específicas en determinada fase del desarrollo, el "mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales" y las "leyes naturales de la producción capitalista".[29] Y su pensamiento recorrió aquí la idea de ciertas categorías que tenderían a eternizarse en todo lo que para él era "prehistoria", el reino de la falta de libertad, para trasformar el modo de su manifestación, sólo en la forma moderna y racionalizada de la sociedad de clases; también el trabajo asalariado libre es esclavitud del salario. Una especie de ontología negativista, por lo tanto, o, si se quiere, la profunda percepción de los existenciales de la historia, dominio y falta de libertad, y de lo poco de decisivo que hasta ese momento se había advertido en esa realidad, a pesar de todos los progresos de la *ratio* y de la técnica.

Sin embargo, la división entre invariantes y modificaciones, entre sociología estática y dinámica, es, en términos rigurosos, insostenible. Dicha división contrasta irremediablemente con el propio concepto de sociedad como unidad indisoluble de dos momentos. Las leyes históricas de determinada fase no son simples modos de manifestación de leyes más generales, sino que, por el contrario, todas las leyes son instrumentos conceptuales forjados en el intento de dominar las tensiones sociales en su raíz teórica. Al hacer tal cosa, la ciencia se mueve en diversos planos de abstracción, sin que por ello le resulte lícito representarse la realidad misma como

[28] *Ibid.*, pp. 9 y ss.

[29] Carlos Marx, *El capital.* Cf. *Grundrisse der Politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, pp. 7 y 10, y pp. 364 y ss., así como la recensión de Federico Engels de *Paa una crítica de la economía política*, en "Das Volk", Londres, 6 y 20 de agosto de 1859, reproducida en *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* Berlín, 1951, pp. 217 y ss.

un montaje de dichos niveles. Uno de los *desiderata* esenciales que es preciso postular a la actual sociología es precisamente el de que debe liberarse de la menguada antítesis entre estática y dinámica social, que se manifiesta en la actividad científica, antes que nada como antítesis de las doctrinas conceptuales de la sociología formal, por una parte, y del empirismo sin conceptualización, por la otra. La ciencia de la sociedad no puede someterse —a menos de que quiera deformar el objeto con su propio aparato conceptual— al dualismo de un *hic et nunc* henchido de contenido pero amorfo, y de una universalidad constante pero vacía. Por el contrario, la comprensión de la estructura dinámica de la sociedad impone la instancia de un incansable esfuerzo de unidad de lo general y lo particular. Inclusive esta unidad se pierde cada vez que la sociología se limita sólo a las calificaciones más generales de lo que es la sociedad, con definiciones como "[la sociedad] es el concepto más general que abarca el conjunto de las relaciones del hombre con sus semejantes", del cual queda excluido *a priori* lo concreto:

> La sociedad no es más que una parte de la totalidad concreta de la vida social del hombre, sobre la cual los factores de la herencia y del ambiente influyen tanto como los elementos culturales que actúan, como conocimientos y técnicas científicas, religiones, sistemas éticos y metafísicos, y formas de la expresión artística. Sin todas estas cosas, no existe la sociedad; en todas las manifestaciones concretas de la misma, ellas actúan, sin ser, sin embargo, ellas mismas, la sociedad. Ésta abarca únicamente el conjunto de las relaciones sociales como tales.[30]

Este tipo de aproximación domina sobre todo en la sociología formal alemana. "Es posible reducir totalmente el esqueleto objetivo de la sociedad a conceptos cuantitativos y mensurables, y describirla por medio de ellos", escribe Theodor Geiger.[31]

> El "carácter objetivo" de las formaciones sociales no se basa en sus "objetivaciones", es decir, en las creaciones subjetivas: bienes de cultura, símbolos, ordenamientos, normas y otros semejantes [. . .] Estas configu-

[30] Talcott Parsons, artículo *Society* en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV, pp. 225 y 231.

[31] Theodor Geiger, *Über Soziometrik und ihre Grenzen*, en "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", a. I, 1948-49, p. 221.

raciones sociales del "segundo orden" sólo hacen experimentable para el observador, y junto con otros síntomas, la efectualidad objetiva "de la" sociedad, y representan, para el miembro, la formación social como tal. Pero estas objetivaciones, lejos de constituir la sustancia misma de la sociedad, son contenidos de la vida social: el objeto de la sociología no es, por lo tanto, la obra de arte o la doctrina religiosa, sino la totalidad de los procesos de socialización [*Vergesellschaftungsvorgänge*] que se realizan en relación con el surgimiento de aquéllas, en su comunicación, recepción, transformación. Por ejemplo, entonces, la vida artística o religiosa, en la medida en que está socializada, etcétera.[32]

Contra esta concepción será necesario afirmar que el concepto de sociedad abarca precisamente la unidad de lo general y lo particular en la correlación total y autorreproductiva de los hombres. Se podrá preguntar en qué consiste la especificidad de una sociología así entendida respecto de la economía política, tanto más cuanto que uno de sus temas fundamentales, las instituciones, es pasible, en gran medida, de reconstrucciones por medio de categorías económicas. La única respuesta a esta objeción, en principio, es la de que inclusive la ciencia económica, tal como se nos presenta hoy, se refiere, cuando mucho, a un cálculo derivado, ya cosificado. En general, al mecanismo, aceptado como tal, de la sociedad de intercambio altamente desarrollada. Pero en la realidad histórica los contratantes de las operaciones de intercambio no han entrado, ni entran, en las relaciones racionales recíprocas que exigían las leyes de aquéllas, sino que se acomodan, en medida decisiva, y en esas relaciones sociales, a diferencias del poder efectivo, de la disposición social, y ello no sólo en la época más reciente del capitalismo altamente diferenciado, sino en todas las épocas acerca de las cuales es legítimo hablar de sociedad en el sentido aquí analizado. Por consiguiente, el proceso vital de fondo, que proporciona a la sociología su objeto, es, por cierto, un proceso económico. Pero en las leyes económicas ya se encuentra estilizado en un sistema conceptual de operaciones rigurosamente racionales, que es adoptado tanto más insistentemente como esquema explicativo, cuanta menos realización efectiva ha encontrado. La sociología es economía sólo como economía *política*, y de ello surge la inferencia de una teoría de la sociedad que vuelva

[32] Id., artículo *Gesellschaft*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, al cuidado de Alfred Vierkandt, Stuttgart, 1931, p. 211.

a llevar las formas vigentes de la actividad económica, las instituciones económicas, al orden social.

La dinámica de la sociedad como correlación funcional de hombres se expresa, en el nivel más elevado, en el hecho de que, según todo lo que podemos aquilatar del curso histórico, la socialización de los hombres tiende a aumentar. Es decir, que, en general, cada vez hay "más" "sociedad". Spencer ya lo había observado, y anotaba toda una serie de causas: el progresivo aumento del conjunto social, la acción recíproca entre la sociedad y sus elementos, así como entre una sociedad y la vecina, y el "continuo amasarse de productos superorgánicos", como los instrumentos materiales, el lenguaje, el saber, las obras de arte:

> Reconocida la verdad fundamental de que los fenómenos sociales dependen en parte de la naturaleza de los individuos, en parte de las fuerzas a las cuales éstos están sujetos, vemos que estas dos series de factores, radicalmente diversos entre sí, y que son causa de las modificaciones sociales, se entrelazan tanto más con otras series cuanto más avanzan esas modificaciones. La influencia del ambiente orgánico e inorgánico, que subsiste desde el comienzo, y que es ahora casi invariable, se modifica luego, a su vez, bajo la influencia de la sociedad que se desarrolla. El simple aumento de la población hace entrar en juego nuevas causas de modificaciones, cuya importancia crece progresivamente. Las influencias de la sociedad sobre las unidades que la componen, y de éstas sobre la naturaleza de aquélla, colaboran incesantemente en la creación de nuevos elementos. Al crecer las sociedades en dimensiones y articulación interna, reaccionan unas sobre otras, ora en choques guerreros, ora en intercambios comerciales, y determinan, de esta manera, otras transformaciones profundas. Los productos superorgánicos cada vez mayores, que se hacen cada vez más complejos, constituyen, además, otro grupo de factores, cuyo efecto transformador va en aumento. Y así sucede que cada paso hacia adelante determina, en los factores de transformación, por complicados que ya fuesen, posteriores y mayores complicaciones, pues crean otros factores nuevos, que aumentan constantemente, ya sea en complejidad, ya sea en potencia.[33]

La visión spenceriana del avance del proceso de socialización es formulada en la teoría, ya famosa, de la progresiva integración y diferenciación de la sociedad. Los dos momentos son complementarios:

[33] Spencer, *ob. cit.*, § 13.

El aumento de una sociedad en el número de los miembros y en la consolidación, se da simultáneamente con un aumento de heterogeneidad, tanto en su organización política cuanto en la industrial.[34]

Integración y diferenciación representan para Spencer las leyes fundamentales del proceso de socialización. De su concepto de "integración" –y esta es su característica esencial– se extraería el momento cuantitativo del proceso:

La integración se manifiesta en la formación de una masa mayor y en el progreso de esta masa hacia una coherencia debida a la íntima vinculación de las partes.[35]

El momento cualitativo, que Spencer define como "incremento de la estructura interna", se expresa en la categoría de la diferenciación: "Para hacer posible la vida combinada de una gran masa [...] son necesarios complejos ordenamientos".[36] La idea spenceriana de la integración progresiva ha encontrado confirmación; y el término entró también en la jerga del fascismo, a propósito del "estado integral", aunque el ultraliberal Spencer jamás habría pensado, por cierto que pudiera operarse semejante trasposición social de la función de su teoría.

Bastante más discutible aparece la validez del concepto de diferenciación. El mismo recoge la correlación entre progreso de la socialización y de la división del trabajo, pero deja en la sombra una tendencia opuesta, e implícita, también ella, en la división cada vez mayor del trabajo. Dicha tendencia se contrapone a la diferenciación: cuanto más pequeñas son las unidades en que se subdivide el proceso social de producción con el avance de la división del trabajo y de la racionalización de la producción, tanto más tienden, las operaciones laborales así subdivididas, a asemejarse y a perder su especificidad cualitativa. De tal manera, el trabajo del obrero industrial en general aparece, en cada uno de sus aspectos, menos diferenciado que el del artesano. Spencer no previó que el proceso de "integración" haría superfluas numerosas categorías de mediaciones que complicaban y dife-

[35] Id., *Principii di sociologia*, cit., parte II, § 227, p. 336.
[34] Id., *I primi principii*.
[36] *Ibid.*, § 228, p. 336.

renciaban el todo, y que se vinculaban con la competencia y con el mecanismo de mercado, debido a lo cual una sociedad verdaderamente integral es, en muchos aspectos, mucho más "sencilla" que la del liberalismo en el más alto grado de desarrollo; en tanto que el carácter complejo de las relaciones sociales en la etapa actual, acerca del cual tanto se habla, opera, con suma frecuencia, como un simple velo que oscurece dicha simplicidad. Es posible que a este proceso corresponda una tendencia regresiva a la menor diferenciación y a un mayor primitivismo en términos de subjetividad antropológica. La grandiosa síntesis spenceriana permite así observar en cuán escasa medida una teoría como esta, de espíritu rigurosamente positivista, puede protegerse contra el peligro de hipostasiar un elemento temporario, la progresiva diferenciación que se produjo en determinado momento de la sociedad burguesa-liberal altamente desarrollada, interpretándolo como ley eterna; y, por lo demás, así ha hecho la sociedad burguesa con suma frecuencia, trasfigurando sus leyes históricas en leyes absolutas, en la perspectiva de los principios de libertad e igualdad que en ellas se realizan formalmente. Por otra parte, la pérdida de diferenciación en la sociedad actual, no es sólo algo positivo, una especie de ahorro de cargas superfluas, sino, además, algo profundamente negativo, vinculado de manera indisoluble al surgimiento de la barbarie en el corazón mismo de la vida civil, y en el cual vemos en funcionamiento ese "igualitarismo nivelador" del que tanto se acusó, en su época, a los críticos de la sociedad.

Pero inclusive en la fase actual el aumento de la socialización se manifiesta en dos momentos, el uno cualitativo, el otro cuantitativo. Por un lado se "socializa" cada vez más, nuevos y más numerosos individuos, grupos humanos y pueblos son arrastrados al contexto funcional de la sociedad. Esta tendencia socializadora se había intensificado ya de tal manera en el siglo XIX, que incluso los países que se habían mantenido a la retaguardia del pleno desarrollo capitalista se encontraban sin embargo implicados, en el sentido de que inclusive su no-ser-todavía o no-todavía-del-todo "capitalistizados" constituía una de las fuentes de la multiplicación del capital en los países dominantes y dio lugar, precisamente así, a luchas políticas y sociales. Hoy, gracias, entre otras cosas, al progreso de los medios de transporte y a la descentralización industrial y tecnológicamente previsible, la socialización

de la humanidad se aproxima a una nueva culminación; y lo que parece mantenerse "fuera" persiste en esa su extraterritorialidad, más bien como algo tolerado, o en el ámbito de un plano más amplio, y no en virtud de una auténtica e indiscutida subsistencia de lo "exótico". Y aquí será preciso recordar la trivial verdad de que el progreso acelerado de la socialización no es, sin más trámites, fuente de pacificación del mundo y de superación de los antagonismos. En la medida misma en que el principio de constitución en sociedad es en sí mismo ambivalente, sus progresos han reproducido, por lo menos hasta ahora, las contradicciones, si bien a un nivel cada vez más alto. Si es válida la célebre fórmula de Wendell Wilkies, del "mundo unitario", es preciso decir que inclusive ese *One World* se caracteriza por la ruptura de dos "bloques" monstruosamente armados uno contra el otro; y apenas resulta exagerado decir que el desarrollo hacia la sociedad total es acompañado, inevitablemente, por el peligro de la aniquilación total de la humanidad.

Existe, además, otro sentido en el cual tenemos cada vez "más" sociedad. La red de las relaciones sociales entre los individuos humanos tiende a hacerse cada vez más densa; es cada vez más reducido aquello que en el individuo subsiste y la elude. Y es preciso preguntarse si tales momentos autónomos y tolerados por el control social pueden todavía formarse, y en qué medida. El concepto de sociedad, en el sentido estricto, delimita aquí con claridad la *sociología* de la *antropología*, en la medida misma en que el objeto de la segunda depende ampliamente, a su vez, del proceso de socialización. En otras palabras, lo que a la reflexión filosófica tradicional se le aparecía como esencia del hombre es determinado, en cada una de sus partes, por la naturaleza de la sociedad y por su dinámica. Esto no significa, en rigor, que los hombres hayan sido más libres en épocas anteriores de la vida social, o que debiesen serlo necesariamente. Aquí existe una ilusión fácil de revelar: se mide a la sociedad con el metro del liberalismo, y la tendencia a la socialización total en la época posliberal aparece como un *monstrum* inédito de opresión. Pero es ocioso investigar si el poder y el control social en una sociedad de cambio llevada a sus últimas consecuencias son mayores o menores que en la sociedad basada en la esclavitud de Estado, como por ejemplo la de los antiguos imperios mesopotámicos y egipcios. Más legítimo será, en cambio, observar que precisamente debido

a que mucho más tarde, y sobre todo en la época burguesa, la idea de individuo llegó a ser formulada en forma definitiva y a adquirir inclusive figura real, la socialización total adquiere ahora aspectos que no podía poseer en esas épocas antiguas, preindividualistas, de cultura bárbara. La socialización afecta en rigor al individuo, como presunta individualidad únicamente biológica, no tanto desde afuera, sino invistiendo al individuo en su propia interioridad y haciendo de él una mónada de la totalidad social. En este proceso, la progresiva racionalización, como standardización del hombre, va acompañada por una regresión igualmente progresiva. Lo que otrora quizá les ocurría a los hombres desde afuera, ahora deben sufrirlo también en sí mismos. Es precisamente por ello que esta "socialización interior" de los individuos no se desarrolla sin desgastes, engendra a su vez conflictos que ponen en duda el nivel de civilización hasta ahora alcanzado y, al mismo tiempo, abren perspectivas más avanzadas. El solo hecho de que la civilización no alcance hoy a los hombres inmediatamente, como seres de la naturaleza, sino que se interponga una situación en la cual habían aprendido desde hacía tiempo a tener conciencia de sí como algo más que simples elementos de la especie biológica, implica necesariamente que la socialización total se les presente acompañada de sacrificios, que no están dispuestos a aceptar sin más trámites, ni son capaces de ello. No menos importante es la intuición de Freud, de que, como las renuncias cada vez mayores en la esfera de los instintos no encuentran equivalente en las compensaciones por las cuales el yo las acepta, los instintos reprimidos se rebelan. La socialización crea el potencial de su propia destrucción, no sólo en la esfera objetiva, sino también en la subjetiva.

Una sociología que permita excluir de sí estos órdenes de problemas, y que renuncie, en nombre de los "hechos controlables", a la categoría central —la sociedad— a partir de la cual todos estos hechos surgen a la observación, cuando aún ni siquiera se han constituido, renuncia a su propia concepción como ciencia, para insertarse sólo en la regresión a la esfera restringida que constituye uno de los datos sintomáticos más peligrosos del proceso de socialización total.

3

EL INDIVIDUO

En numerosas ocasiones se ha subrayado que la ciencia de la sociedad, la sociología, no puede aislarse de otras disciplinas (por ejemplo la psicología, la historia, la economía política) si efectivamente quiere enunciar proposiciones que se refieran a la totalidad de las relaciones y las fuerzas sociales. Pero quizá sea superfluo agregar que con esto no se quiere resolver a la sociología misma en un confuso conglomerado de quién sabe cuántas y cuáles ciencias. Lo específico de la sociología no son sus objetos, que aparecen también en esas otras ciencias, sino el acento que pone sobre el objeto, es decir, la relación entre *todos* esos objetos y las leyes de la socialización, que precisamente instituye la sociología. Esta curvatura específica vale inclusive en el caso de un concepto, el de individuo, que aparece para la conciencia ingenua y, si es posible decirlo, presociológica, como la antítesis de la socialización. Pero aun para ello tiene suma importancia tratar de desarrollar las consecuencias sociológicas que contiene dicho concepto.

En el campo de las investigaciones sociológicas el concepto de individuo se presenta raramente. La sociología, que se dedica en general al estudio de las "relaciones intrahumanas", de los grupos, de las clases, de las instituciones sociales, tiende a considerar al individuo como un dato irreductible, y confía el análisis del mismo a la biología, la psicología y la filosofía. Esta última, que también habría intentado la tarea de reflexión crítica sobre el concepto, propuso durante mucho tiempo absolutizar al individuo como categoría extrasocial. La idea de la autonomía orientó, desde Descartes en adelante, las investigaciones filosóficas, que desembocaron en la afirmación de la primacía del yo soy y del yo pienso. Este último se mantendría independiente de los sujetos concretos, querido, en Descartes como *sum* del *cogitans*, o en Kant como percepción trascendental y autonomía moral, como

yo absoluto en Fichte y finalmente como pura conciencia en Husserl. En la órbita de estas tradiciones, los filósofos del siglo XIX se mantuvieron en su mayoría ajenos a la experiencia del predominio real del individuo aislado y, complementariamente, de la sociedad. Por encima de ambos parecía elevarse la concepción idealista de la subjetividad.

Desde su primera aparición, el concepto de individuo quiere designar algo concreto, cerrado y subsistente por sí mismo; es una singularidad caracterizada por propiedades particulares que sólo a él le son pertinentes. Pero en primer término, y en sentido puramente lógico, sin referencia a la persona humana, *individuum* es la traducción latina del *atomon* materialista de Demócrito. Boecio ofrece esta definición del individuo:

"Individuo" se aplica de muy diversas maneras. Se denomina individuo a aquel que no puede ser subdividido en modo alguno, como la unidad o el espíritu [*mens*]; se llama individuo aquello que por solidez no se deja dividir, como el diamante; y se llama individuo aquello cuya predicación propia no conviene a las otras cosas similares, como "Sócrates".[1]

Esta predicación que anuncia lo singular y particular se convertirá luego, con Duns Escoto, en el momento de iniciación de la gran escolástica, cuando los Estados nacionales comienzan a afirmarse contra el universalismo medieval, en la *hecceitas*, en el *principium individuationis*, mediante el cual Escoto trató de mediar la naturaleza humana general, la *essentia communis*, con la persona individual, el *homo singularis*. Con ello se prepara la concepción nominalista del individuo, que llegará a ser una segunda naturaleza en todo el desarrollo posterior. Leibniz, sin ayudas ontológicas, define finalmente al individuo por medio de su simple ser; en la doctrina de las mónadas se da un modelo conceptual de la visión individualista del hombre concreto en la sociedad civil burguesa:

. . . que una sustancia particular no actúa sobre otra sustancia particular, y menos aun la sufre, si se considera que todo lo que sucede a cada una

[1] Trad. de A. M. S. Boethii, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, Viena-Leipzig 1906, p. 195 (Editionis secundae, liber II, c. 7). (*Corpus Script. Eccl. Latinorum*, XLVIII, cf. Migne, PL 64, 97 C-98 A).

de ellas es sólo la consecuencia de su idea o de su noción completa, pues esta idea encierra ya todos los predicados o sucesos, y expresa todo el universo.[2]

"Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir",[3] y las modificaciones que se producen en ellas no tienen causas exteriores, sino que derivan de un "principio interno".[4] Por último, cada mónada es diferente de las demás.[5] La sociedad será entonces una suma de singularidades:

lo que constituye la esencia de un ser de agregación no es más que un modo de ser de las entidades que lo componen. Por ejemplo, la esencia de un ejército es sólo un modo de ser de los hombres que lo componen.[6]

Bajo la influencia de la doctrina de la libre competencia y, en general, del liberalismo, nació la costumbre de considerar las mónadas como algo absoluto, como un ser en sí. Por lo tanto resulta difícil exagerar el valor de la obra realizada por la sociología, y antes, por la filosofía especulativa de la sociedad, cuando socavaron esa creencia y mostraron que el individuo mismo está socialmente mediado. Dado que la filosofía, luego, se fue constituyendo como ciencia de la sociedad en la época individualista, no debe extrañar que las relaciones entre individuo y sociedad representen su tema central, y que, por el contrario, la profundidad y fecundidad de las teorías sociológicas se midan por la capacidad que han mostrado para penetrar en tales relaciones.[7] Pero la di-

[2] Gottfried Wilhelm Leibniz *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Leipzig, 1906, p. 154.
[3] Id., *Die, Monadologie*, § 7.
[4] *Ibid.*, § II.
[5] Cf. *ibid.*, § 9.
[6] Trad. de Leibniz, *Lettres de L. à Arnould* d'après un manuscrit inédit, avec une introduction historique et notes critiques par Geneviève Lewis, París, 1952, p. 69.
[7] No sólo se anticipa Hegel a la idea de algunas modernas tendencias de la psiquiatría, en el sentido de que la individualidad aislada cae en la locura (hoy se trata, en efecto, de explicar la enfermedad mental por la carencia de contacto social: cf. por ejemplo Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Washington, 1947), sino que ve también cómo la absolutización de cada individuo, la resistencia contra ésta y el consiguiente estado de lucha de todos contra todos crean las condiciones en las

námica de la composición interna del individuo sólo fue tenida en cuenta por la teoría al finalizar el proceso.

Cuando se afirma que la vida humana es en esencia –y no sólo por casualidad– convivencia, se pone en duda el concepto del individuo como átomo social último. Si en el fundamento mismo de su existir el hombre es por los demás, que son sus semejantes, y si sólo por ellos es lo que es, entonces su definición última no es la de una primitiva indivisibilidad y singularidad, sino, más bien, la de una necesaria participación y comunicación con los demás. Antes de ser –inclusive– individuo, el hombre es uno de los semejantes, se relaciona con los otros antes de referirse explícitamente a sí mismo, es un momento de las relaciones en que vive antes de poder llegar eventualmente a autodeterminarse. Todo esto es expresado por el concepto de persona, a pesar de lo mucho que hoy lo maltratan la ética y la psicología personalistas. Basta recordar el sentido primitivo de este concepto. *Persona* era el término romano para la máscara del teatro antiguo. En Cicerón el vocablo encuentra una sublimación en la designación de la máscara del personaje con que alguno se presenta y aparece ante los demás; el papel que alguien, por ejem-

que nadie llega a desarrollar verdaderamente la propia individualidad: "En efecto, siendo esa [el orden invertido bajo el imperio de la ley del corazón] la ley de cada corazón, y siendo inmediatamente todos los individuos este universal, dicho orden es una efectividad que es sólo la efectividad de la individualidad existente por sí o del corazón. La conciencia que propone la ley de su corazón, advierte, pues, resistencia por parte de los otros, porque contradice las leyes también individuales de sus corazones; y éstos, en su resistencia, no hacen otra cosa que proponer la propia ley y darle validez. El universal ahora presente es, por lo tanto, sólo una resistencia general y un combatirse recíproco de todos; cada uno quiere hacer válida la propia singularidad, pero sin lograrlo, porque inclusive su singularidad exhibe la misma resistencia y es recíprocamente envanecida por las otras singularidades. Lo que parece orden público es por lo tanto, esta guerrilla general en la que cada uno arrebata lo que puede, ejerce la justicia sobre la individualidad de los otros y consolida su propia individualidad, que a su vez se disipa por obra de otros. Este orden público es el curso del mundo, apariencia de un andar constante, pero que es sólo una universalidad opinada, y cuyo contenido es más bien el juego inesencial del consolidarse y disolverse de las individualidades". Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967. [El autor cita la edición Glockner, *Sämtliche Werke*, vol. II, pp. 291, 283 y ss. (*N. del T.*)].

plo el filósofo, representa en la vida; por lo tanto, el titular de ese papel, y la particular dignidad de que se llega uno a revestir, por ejemplo como actor. De este último significado el concepto pasa luego a designar al ciudadano nacido libre como persona jurídica, a diferencia del esclavo. Durante la antigüedad todavía no posee del todo el sentido de la individualidad sustancial, de "personalidad"; la primera nota en ese sentido es perceptible en Boecio, en el siglo VI.[8]

El concepto enfático y propiamente personalista de la persona tiene sus raíces en los dogmas cristianos, ante todo en el del alma individual inmortal. Pero la doctrina de la persona constituye a su vez un momento del desarrollo histórico del individuo, que encontró su expresión social, sobre todo en la Reforma protestante. Con ello no queremos decir que la concepción teológica como tal haya sido la causa actuante de esa trasformación, ni que el desarrollo histórico social del individuo tenga su fuente en el cristianismo, como aparece en la construcción especulativa hegeliana de la historia universal. Pero queremos decir que, por lo menos, la discusión teórica del individuo en relación con la doctrina de la sociedad se desarrolló, hasta Hegel, en el terreno de esa concepción teológica.

La definición del hombre como persona implica que, en el ámbito de las condiciones sociales en que vive, y antes de tener conciencia de sí, aquél debe representar siempre papeles determinados, como semejante de otros hombres. En virtud de dichos papeles y en relación con sus semejantes, es lo que es: hijo de una madre, alumno de un maestro, miembro de una tribu, practicante de una profesión. Por consiguiente, esas relaciones no son para él algo extrínseco, sino relaciones en las cuales él se determina respecto de sí mismo: precisamente como hijo, alumno, etc. Quien quisiera prescindir de este carácter funcional de la persona para buscar en cada uno un significado singular y absoluto, no llegaría al individuo puro en su singularidad inefable, sino a un punto de referencia altamente abstracto, que a su vez adquiriría significado respecto del contexto social considerado como principio abstracto de la unidad de la sociedad. Inclusive la persona aislada es, en su biografía, una categoría social, determi-

[8] Cf. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III.

nada sólo en la correlación vital con otras personas, cosa que constituye, precisamente, su carácter social. Sólo en esta correlación adquiere un sentido su vida, en condiciones sociales determinadas, y sólo en él la máscara social del personaje es —si lo es— también un individuo.

La relación entre individuo y sociedad no es separable, en segundo término, de la relación con la naturaleza. La constelación de los tres momentos tiene un carácter dinámico, y la ciencia de la sociedad no puede conformarse con contemplar su interacción perpetuadora, sino que debe indagar las leyes a que obedece esa interacción para deducir las figuras variables que individuo, sociedad y naturaleza van adoptando en su dinámica histórica. "No existe una fórmula que defina de una vez para siempre las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza."[9] La influencia de determinadas condiciones naturales, geofísicas y en particular climáticas, sobre las condiciones sociales debía ser, para Comte, el primer objeto de la "sociología positiva". De ello quedó uno de los temas predilectos que dio lugar a una particular disciplina sociológica de la geografía: la ecología. El desarrollo extremo en ese sentido fue efectuado por los discípulos de Friedrich Ratzel, quienes absolutizaron las condiciones físicas de la convivencia humana, y de tal manera alejaron de lo propiamente social el foco de la investigación. La necesaria visión integradora del carácter socialmente elaborado de la naturaleza, ante el cual los hombres se encuentran una y otra vez, ha gozado de un favor mucho más escaso en la ciencia sociológica, y se mantuvo como privilegio de la filosofía dialéctica y de sus herederos materialistas.[10]

[9] Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Antropologie* [Observaciones sobre la antropología filosófica], en "Zeitschrift für Sozialforschung", a. IV, 1935, p. 3.

[10] Marx subrayaba con fuerza esta necesidad de la sociedad que tienen los hombres para la satisfacción de sus necesidades vitales en la naturaleza. Esto se ve ya en la *Ideología alemana*: "El primer presupuesto de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos. De hecho, el primer dato que se debe comprobar es, pues, la organización física de estos individuos, y en consecuencia, la relación con el resto de la naturaleza. Por supuesto, no podemos adentrarnos aquí en el examen de la constitución física del hombre, ni de las condiciones naturales encontradas por los hombres, como las condiciones geológicas, orohidrográficas, climáticas, etcétera. Cada historiografía debe tomar en cuenta los movimientos

La llamada sociología clásica dirige la atención desde el comienzo, más que hacia el individuo, hacia la totalidad social y a su movimiento, adaptándose, en ese sentido, a la tradición filosófica. No por casualidad la doctrina de la necesaria primacía del todo se encuentra en la *Política* de Aristóteles poco después de la fórmula del *zoòn politikón*,[11] es decir, de la naturaleza social del hombre. Sólo en la convivencia con los demás es hombre el hombre, tanto para Platón cuanto para Aristóteles, a quienes les parece "natural" su existencia en la comunidad de la polis, y sólo en ésta puede realizarse plenamente la verdadera naturaleza humana.[12] El hombre no social podrá ser sólo un animal o un dios.[13] En lo que respecta a la naturaleza "hombre", la polis aparece, pues, como un *a priori*, que constituye la posibilidad misma del ser hombre. Este motivo vuelve también en Kant, quien, en una mención directa de la fórmula aristotélica, llama al hombre "ser destinado a la vida de sociedad",[14] y le atribuye la "tendencia a asociarse", pues sólo en la sociedad desarrolla ese ser sus potencialidades naturales. Luego, la condición de dicho desarrollo no es únicamente la convivencia como tal, sino la convivencia organizada: "El hombre no estaba destinado, como los animales domésticos, al rebaño, sino, como la abeja, a la colmena". Kant presupone como "necesidad" la de ser "miembro de una sociedad civil".[15] Hegel, crítico riguroso de la filosofía práctica kantiana, concuerda sin embargo con Kant en el acento puesto en este momento, que constituye más bien una de las consecuencias esenciales de su crítica a Kant por haber asignado un lugar muy escaso a la mediación societaria, en beneficio de la subjetividad abstracta de la persona moral en su singularidad:

---

de estas bases naturales y las modificaciones que han sufrido, en el curso de la historia, por la acción de los hombres". Marx-Engels, *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo.

[11] Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 2, 1253 a.

[12] *Ibid.*, 1252 b.

[13] *Ibid.*, 1253 a.

[14] Emanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), VI: *Metaphysik der Sitten*, II, § 47, p. 471. [Cf. *Metafísica de las costumbres*, II: *Doctrina de la virtud*.

[15] *Ibid.*, VII: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 330. [Cf. *Antropología pragmática*].

La verdadera autonomía consiste sólo en la unidad y compenetración de la individualidad con la universalidad, pues lo universal sólo adquiere realidad concreta a través de lo singular, y de la misma manera el sujeto singular y particular sólo encuentra la base indestructible y el contenido auténtico de su realidad en lo universal.[16]

La punta polémica de la filosofía hegeliana se vuelve totalmente contra la pura individualidad, que el romanticismo había inscrito en esa época sobre sus banderas, y que quería realizar la "ley del corazón" y en realidad cayó en la "locura de la presunción".[17] El ser-para-sí de lo singular se le aparece a Hegel como un momento necesario del proceso social, pero como un momento transitorio que es necesario vencer y superar. En cambio, con Schlegel se convertía en sustrato sustancial; el ideal cortejado por Schlegel es el hombre que extrae de sí mismo el sentido de sí, sin limitación alguna impuesta por la sociedad, es decir, una *individualidad* que no absorbe en sí a los demás en la imitación y la identificación, y que no está sujeta a ley alguna de lo universal. Si bien no tiene quizás una derivación histórico-cultural directa, la concepción del viejo Nietzsche parece bastante similar; *Zur Genealogie der Moral* [*Genealogía de la moral*] nos presenta un "*individuo soberano* sólo igual a sí mismo, que ha vuelto a liberarse de la moral de las costumbres, el individuo autónomo supermoral", el hombre "de la propia, amplia e independiente voluntad, a quien es lícito prometer".[18] En *Der Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], por último, el individuo es "algo totalmente nuevo y creador de novedad, un absoluto, cada una de

[16] Hegel, *Werke*, cit., XII: *Vorlesungen über die Ästhetik*, p. 247 [Cf. *Estética*, México.]

[17] Así, en Federico Schlegel: "Lo originario y eterno en el hombre es justamente la individualidad [. . .] Practicar la formación y el desarrollo de ésta como profesión suprema sería un divino egoísmo" (*Ideen*, en "Athenaeum", vol. III, i, Berlín, 1800, p. 15). Eso se obtiene aislándose de todo lo que es ordinario y común [*Gemein*] (*ibid.*, pp. 28 y ss.), y creándose por sí mismo el propio centro (*ibid.*, p. 12): "... quien se da sus propias leyes es relativamente libre. Y esta es la condición para acercarse a la libertad absoluta [. . .] Una sociedad conforme a este concepto de libertad será anarquía, se llame luego también Reino de Dios, o Edad de oro". (Cf. *Neue philosophische Schriften*, a cargo de J. Körner, Frankfurt, 1935, p. 199).

[18] Nietzsche, *Werke*, ed. cit., vol. VII, *Zur Genealogie der Moral*, 2, afor. 2, p. 346.

cuyas acciones es toda y sólo suya. Por medio de sus acciones el individuo extrae, en última instancia, valores de sí mismo, y aun las palabras de las tradiciones sólo le son dadas en la interpretación individual".[19]

Al sostener la primacía de la sociedad sobre el individuo, la sociología no siguió al comienzo un impulso progresista, sino que, por el contrario, se ubicó en la corriente de las tendencias restauradoras que siguieron a la revolución francesa. Así, Auguste Comte contraponía su sociología a la fase precedente, "metafísica", de la historia, en la cual precisamente el individuo se había rebelado contra lo "positivo", es decir, el orden establecido. De ahí una "anarquía profunda y cada vez más amplia, aunque de naturaleza puramente transitoria, en todo el sistema intelectual". La sociología positiva liberará a la sociedad "de esa tendencia fatal a una inminente disolución, para conducirla en forma directa a una nueva organización, a la vez más progresista y más coherente que la que se basó alguna vez en la filosofía teológica".[20] Comte pide —en los términos de una futura consigna del fascismo— que los intereses egoístas se subordinen a los "sociales", a la utilidad común,[21] y reduce tácitamente el individuo a un mero representante del género, otorgándole por lo tanto una importancia secundaria. Por lo demás, cada vez que se escuchó a los sociólogos tronar contra el egoísmo, se trataba, en rigor, de convencer a los hombres de que no debían perseguir la felicidad. Es cierto que en Comte se une a ese momento la visión altamente progresista del individuo como producto social, concepto de origen un tanto tardío.[22]

19 *Ibid.*, XVI: *Der Wille zur Macht*, afor. 767, p. 203.

20 Comte, *Cours de philosophie positive*, ed. cit., t. IV, 1839, pp. 8-9, cf. también p. 183, nota.

21 "Cualquiera sea el desarrollo intelectual que se pueda suponer en la masa de los hombres, es evidente que el orden social será siempre incompatible con la libertad permanente concedida a cada uno [. . .] La tolerancia sistemática no puede existir, y en realidad no ha existido nunca." (Comte, *ob. cit.*, p. 58).

22 Comte habla de una "sociabilidad esencialmente espontánea de la especie humana, en virtud de una propensión instintiva a la vida común, independiente de cualquier cálculo personal, y con frecuencia contraria a los intereses individuales más vigorosos" (*ob. cit.*, p. 541). Por el contrario, comprueba también la influencia del hombre sobre la comunidad social, y se propone poner en evidencia "la influencia necesaria de los más impor-

Para apreciar con claridad el alcance de la concepción comtiana del individuo como categoría de la sociedad, no en su aspecto trivial, sino como descubrimiento riquísimo en consecuencias, conviene recordar cuánto se aleja esta idea de la opinión, vigente aún hoy en el sentido común, que ve en el individuo algo dado en la naturaleza. En efecto, se podría inclusive sostener que cada hombre viene al mundo como individuo, como ente biológico individual, y que frente a este hecho fundamental su naturaleza social es secundaria, o sólo derivada. Este hecho biológico no es olvidado; una sociología verdaderamente crítica debe rehacerse de acuerdo con él, y no como último término, para evitar el idolatrar la comunidad social. Pero por otro lado, el concepto de individuación biológica es tan abstracto e indeterminado, que no puede expresar en forma completa y adecuada lo que los individuos son efectivamente. Se puede dejar aquí a un lado el hecho de que ya la simple existencia natural del individuo está mediatizada por el género humano, y en consecuencia por la sociedad; [23] pero "individuo", en sentido estricto, quiere decir algo más, que no es en rigor el ente biológico individual. Éste surge, en cierto sentido, en cuanto se pone a sí mismo y eleva su ser-para-sí, su unicidad, a la categoría de verdadera determinación. Antes, el lenguaje filosófico y el lenguaje común indicaban todo eso con el término "autoconciencia", "sen-

---

tantes atributos generales de nuestra naturaleza en lo referente a dar a la sociedad humana el carácter fundamental que es suyo permanentemente, y que su desarrollo no podrá alterar jamás (*Ibid.*, p. 543).

[23] Que la "domesticación" del hombre es una de las condiciones ineliminables de su existencia, ha sido mostrado por la psicología, antropología y biología modernas en el estudio del proceso de crecimiento del niño. "La psicología social debe tener en cuenta esto: en la domesticación se regulan y forman desde el primer día de vida del hombre funciones biológicas básicas de carácter totalmente "privado": este proceso de regulación y formación no es determinado sólo por las leyes vitales del ser humano en cuestión, y tampoco por las condiciones objetivas, o de peculiaridad, intenciones o arbitrio de los padres, sino en conjunto, y de modo decisivo, por el sistema de opiniones y de comportamiento preestablecido y objetivado perteneciente al orden primario y al cultural" (Walter Beck, *Grundzüge der Sozilapsychologie* [Lineamientos de psicología social], München, 1953, p. 20. Adolf Portmann ha puesto de relieve, en sus *Biologische Fragmente zur Lehre des Menschen* [Fragmentos biológicos de una doctrina del hombre], Basilea, 1944, cómo el hombre se distingue esencialmente del animal, inclusive en cuanto su existencia física presupone la sociedad.)

tido-de-sí".[24] Individuo es sólo el que se diferencia a sí mismo de los intereses y puntos de vista de los otros, se hace sustancia de sí, instaura como norma la propia autoconservación y el propio desarrollo. Y no es casual que el término "individuo" designe al hombre singular, sólo alrededor del siglo XVIII, y la cosa no es mucho más antigua que la palabra: comienza a existir poco antes del Renacimiento. La grandiosa novedad de la poesía de Petrarca ha sido vista, y con razón, en el hecho de que en él se despertaba por primera vez la individualidad.[25]

Pero incluso esta autoconciencia del yo individual, que por sí sola no hace un individuo, es una autoconciencia social; y vale la pena recordar aquí que aun la concepción filosófica de la "autoconciencia" supera al individuo "abstracto", en sí, y conduce a la mediación social. Ciertamente, la autoconciencia es, según la célebre definición de Hegel, "verdad de la certidumbre de sí misma", pero "alcanza su satisfacción sólo en otra autoconcien-

[24] Los dos conceptos están expresados en la voz *Selbstbewustsein*, también en el alemán moderno, si bien en distintos niveles del lenguaje. [*N. del E.*]

[25] El término "individualismo" fue usado primeramente por los sansimonianos para caracterizar, en contraposición a "socialismo", una economía de competencia. La teoría acabada del individualismo en sentido estricto implica la tesis liberal según la cual el individuo, al perseguir sus intereses particulares, presta un servicio a los intereses generales. La historia de esta idea ha sido reconstruida por Alexander Rüstow, poniendo de manifiesto sobre todo su relación con el estoicismo antiguo. (Cf. Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem* [*La quiebra del liberalismo como problema de historia religiosa*], Estambul, 1945.) Rüstow recuerda algunas formulaciones características de este "individualismo": "Mientras el hombre imagina que persigue sólo su propio beneficio, es sin embargo instrumento en manos de un poder superior y trabaja, a menudo sin saberlo, por el grandioso edificio del Estado y de la sociedad civil" (Johann Heinrich von Thünen, cit. en Rüstow, *ob. cit.*, p. 30). "... de esta forma [el Creador] prescribe al hombre su camino en la eterna e inmutable convivencia con sus semejantes, mediante la ley del aprovechamiento de sus propias energías. De esta manera, Él hace que, una vez reconocidas las leyes del funcionamiento de esa energía, cada hombre particular, actuando en su propio beneficio, deba en conjunto emplear sus fuerzas por la salud de todos del modo más conveniente para promover el bien de éstos. Tal es, pues, la fuerza que mantiene unida a la sociedad humana, vínculo que une a todos los hombres y los obliga, en un intercambio recíproco, a promover, con su propio beneficio, el del vecino" (Hermann Heinrich Gossen, cit. en Rüstow, *ob. cit.*, p. 35).

cia".[26] El individuo sólo surge en esa relación de una autoconciencia con otra, y surge como nueva autoconciencia; así también lo universal, la sociedad como unidad de las mónadas, en la que "el yo es el nosotros, y el nosotros el yo".[27] También la idea que el individuo llega a sí mismo sólo en cuanto se aliena, no se limita en Hegel a la esfera de la conciencia como contemplación, sino que se aplica al trabajo directo para satisfacer las necesidades vitales: "El trabajo del individuo para sus necesidades, es tanto satisfacción de sus necesidades como de las de los otros, y la satisfacción de sus necesidades sólo es lograda gracias al trabajo de los otros".[28] Este motivo hegeliano retorna fielmente en Marx: "El hombre Pedro se refiere a sí mismo como hombre sólo mediante la relación con el hombre Pablo como su semejante".[29]

En realidad, la creencia en la independencia radical del ser individual respecto del todo, es, a su vez, sólo apariencia. La forma misma de individuo es forma de una sociedad que se mantiene viva gracias a la mediación del mercado libre, en el cual se encuentran sujetos económicos libres e independientes.[30] Cuanto más se refuerza el individuo, tanto más crece la fuerza de la sociedad, en virtud de la relación de cambio en que se forma el individuo. Los dos conceptos, individuo y sociedad, son recíprocos; [31] e individuo en sentido amplio es, sin duda, lo contrario

[26] Hegel, *Werke* cit., 2, p. 146. [*Fenomenología del espíritu, vol. I.*]
[27] *Ibid.*, p. 147. Cf. también *Werke*, 7, § 182 y Agregado a los §§ 182 y 184.
[28] Hegel. *Werke*, cit., 2, p. 247. Cf. Marx, *El Capital*, Berlín, 1951, vol. I. p. 113.
[29] Marx, *ob. cit.*, p. 57.
[30] Cf., sobre este punto, Simmel: "La competencia desarrolla la especificidad del individuo en la proporción numérica de los participantes en la competencia misma" (Georg Simmel, *Soziologie*, München-Leipzig, 1922, p. 528). Mucho tiempo antes, Hegel había relacionado con la competencia la formación del individuo que es por sí, distinta de al relación entre el hombre verdaderamente libre y el que se cree tal, entre la personalidad, como determinación fundamental del derecho, que adquiere existencia con la propiedad, y la individualidad como elemento portador del espíritu viviente. Cf. Hegel, *Werke*, ed. cit., II, p. 362 [*Lecciones sobre la filosofía de la historia.*]
[31] Cf. Simmel, *ob. cit.*, pp. 525 y 530: "La especificidad individual de la persona y las influencias sociales, los intereses, e inclusive las relaciones sociales que la ligan a su entorno, manifiestan, en el curso de su desenvolvimiento recíproco, una relación entre sí; y ésta aparece como forma típica

del ser natural, un ser que se emancipa y se aleja de las simples relaciones naturales, y desde el comienzo está referido específicamente a la sociedad, y precisamente por eso es en sí mismo solitario. Si es cierto que la llamada "psicología de masas" se despliega en realidad con procesos psicológicos individuales, se observa también el momento contrario, en que el contenido y la forma de cada individualidad son debidos a la sociedad como estructura dotada de leyes propias. La interacción y la tensión de individuo y sociedad resumen en gran medida la dinámica de todo el complejo. Y por ello, porque unilateralmente la sociología, en virtud de su peculiar posición en la división del trabajo entre las ciencias, había subrayado la primacía de la sociedad sobre el individuo, se puede decir que esa acentuación vale como correctivo de la difundida ilusión de que cada hombre ha llegado a ser lo que es actuando esencialmente por sí mismo, por sus disposiciones naturales y por su psicología.[32] Este mérito de la so-

en los más diversos sectores y momentos de la realidad social. Esa individualidad del ser y del hacer se desarrolla, así, en relación con la medida en que se amplía el círculo social en que se encuentra el individuo." "... individualización y diferenciación disminuyeron los vínculos con el más próximo, para establecer en cambio uno nuevo, sea real o ideal, con el más lejano". Simmel cree en una especie de ley o "fórmula fenomenológica" en virtud de la cual los miembros de una sociedad se diferencian tanto más cuanto más extiende ésta, y por lo tanto cuanto menos se distingue de las otras sociedades; y recíprocamente, cuanto más pequeña y distinta de las otras es una sociedad, tanto mayor es la homogeneidad de sus miembros: "... *ceteris paribus*, hay en cada homrbe, por decirlo así, una relación proporcional invariable entre lo individual y lo social, que sólo cambia respecto de la forma; cuanto más pequeño es el círculo al cual nos damos, tanto menor es nuestra libertad individual; y sin embargo el círculo mismo es entonces algo individual, que se distingue con claridad de todos los otros, precisamente porque es pequeño. Y a la inversa, cuando el círculo en que actuamos y al cual se refieren nuestros intereses es más amplio, crece en él el ámbito ofrecido para el desarrollo de nuestra individualidad; pero como partes de este todo tenemos menos peculiaridad, y ésta es, como grupo social, menos individual. Por lo tanto, la nivelación de sus individuos no corresponde a la pequeñez o a la restricción relativa de la comunidad, sino sobre todo a sus características individuales propias. O, en una fórmula brevísima: los elementos del círculo diferenciado son indiferenciados; los del círculo indiferenciado son diferenciados" (*ibid.*, pp. 531 y ss.).

[32] La superioridad de la sociedad sobre el individuo es declarada de modo drástica por Vierkandt: "Llamemos *totalmente* [*ganzheitlich*] constituida una formación en la que cada acontecimiento producido en una de las partes está determinado, o al menos parcialmente determinado, por el

ciología hay que recordarlo hoy, cuando la sociedad ha llegado a ejercer sobre el individuo poderosísima presión, y las reacciones individuales son contenidas dentro de límites muy reducidos; pero la consideración psicológica es la que más a menudo se adelanta a la sociológica: cuanto menos individuo tenemos, tanto más individualismo.

Se podría objetar que la consideración sociológica tiende a reducir una vez más al hombre a simple ser genérico, aunque a un ser genérico de un orden particularmente elevado, a hacer de él el modelo impotente de la sociedad. Esta objeción posee gran peso, y es necesario tenerla en cuenta; el concepto puro de sociedad es tan abstracto como el puro concepto de individuo, lo mismo que el de una eterna antítesis entre los dos.[33] Pero el derecho y el abuso de uno y otro momento, la sustancia y la mera apariencia de ellos, no se dejan determinar completamente al nivel de tales generalizaciones; es necesario el análisis de las relaciones sociales concretas y de la figura concreta que el individuo adopta en estas relaciones.

La comprensión de la acción recíproca que individuo y sociedad ejercen uno sobre otro tiene una consecuencia fundamental —evitada precisamente por la sociología positivista— en la idea

---

todo [. . .] El ser humano individual está aquí en relaciones que lo superan, y en cierto modo no le permiten ser autónomo; relaciones que existen independientemente de su deseo y sin que él lo sepa, y lo determinan, o por lo menos influyen sobre él". (Alfred Vierkandt, *Kleine Gesellschftslehre* [Pequeño tratado social], Stuttgart, 1949, pp. 3 y ss.). Para Vierkandt, la Sociedad es un verdadero absoluto: "La moral del grupo tiene por objeto únicamente la prosperidad del grupo, no del individuo"; más tarde proclama la "responsabilidad social de los compañeros del grupo por el acto del individuo" (*Gesellschaftslehre* [Tratado social], Stuttgart, 1928, pp. 422 y ss.). Para la crítica de esta sobrevaloración de la sociedad y subvaloración del individuo véase Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie* (La disputa sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea), en "Zeitschrift für Sozialforschung", III, 1934, pp. 1 y ss., y en particular las pp. 34 y ss.

33 Cf. para este punto Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, München, 1929, pp. 16 y ss. Sobre la abstracción de la categoría de individuo, cf. la introducción general de Horkheimer en *Autorität und Familie*, París, 1936, pp. 30 y ss., y Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig y Berlín, 1922, I, pp. 91 y ss.

Sobre algunos problemas a los que remite la antítesis de individuo y sociedad, cf. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit* . . . , ed. cit., pp. 83 y ss.;

de que el hombre como individuo alcanza su existencia propia sólo en una sociedad justa y humana. Esto está ya implícito en el motivo platónico de la conexión funcional de la sociedad como condición para la realización de la idea que está en cada hombre; sólo la justa república permite al hombre realizar su idea. Al concretarse, este pensamiento se hace cada vez más crítico respecto de la sociedad existente. Si ya en Platón la teoría de semejante justicia postulaba la construcción de una utopía, al comienzo de la edad moderna la *Utopía* de Tomás Moro declara ya, mucho más abiertamente, que el objeto de la constitución económica de un Estado es

> reclamar a todos los ciudadanos, cuanto más tiempo sea posible [. . .] la servidumbre del cuerpo a la libertad del espíritu y de la cultura. En esto, en efecto, consiste [. . .] la felicidad de la vida.[34]

Pero también Spinoza, cuya tendencia general es cualquier cosa menos utopista, ha sostenido con firmeza este tipo de consideraciones y augurado un ordenamiento del Estado según la razón y con vistas al pleno desenvolvimiento de las fuerzas individuales.

> Cada deseo nuestro, en la medida en que es justificado, se puede reducir en sustancia a estos tres: comprender las cosas en sus causas primeras, dominar las pasiones, o sea, llegar al estado de virtud y vivir seguro y sano de cuerpo [. . .] El medio más seguro que la razón y la experiencia enseñan para este objetivo es fundar una sociedad con leyes bien definidas.[35]

---

y para la relación entre individuo y sociedad, lo que escribe Simmel, *ob. cit.*, p. 535: "El hombre no es nunca mero ser colectivo, ni mero ser individual. Y sin embargo se trata aquí, naturalmente, sólo de un más o de un menos, y de individuos latos y de determinaciones de la existencia, en los cuáles se manifiesta el paso del predominio de uno al del otro [momento . . .] El individuo no puede encontrar beneficio frente al todo; sólo renunciando a favor de algún otro a una parte de su yo absoluto, y vinculándose con ellos, puede conservar el sentimiento de la propia individualidad sin excluirse demasiado a sí mismo, sin aislarse en la amargura y en la extrañeza. Y ampliando su personalidad y sus intereses con los de una multiplicidad de otras personas, llega a confrontarse con la totalidad, por decir así, con un empuje mucho mayor."

[34] Tomás Moro, *L'utopia o la miglior forma di repubblica,* 1, II, versión de T. Fiore, Bari, 1963, p. 84.

[35] Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. de S. Casellato, Venecia, 1945.

Esta visión de la sociedad, implícita en la metafísica occidental, está resumida en la sentencia de Hegel: "Sólo como ciudadano de un buen Estado alcanza el individuo su derecho".[36] Con ello se llega a un punto de viraje entre la sociología cientificista por un lado, que abandona (por motivos sociales) la línea de la antigua coherencia, y por el otro, el pensamiento que se supera en praxis trasformadora.

Con la diferencia de que en la idea creída, realizada por Hegel, el individuo de la sociedad burguesa es tiranizado por la oposición entre existencia burguesa-particular y civil-universal (política), y entre esfera privada y esfera profesional. Estas oposiciones se han agudizado con el desarrollo económico-político. Entronizado el principio de la competencia, derribados los límites de los órdenes correlativos e iniciada la revolución técnica de la industria, la sociedad burgueesa desarrolló un dinamismo social que obliga al individuo económico a perseguir sus intereses de ganancia despiadadamente y sin preocuparse del bien de la colectividad. La obligación de conciencia de actuar en ese sentido fue ofrecido por la ética protestante y por el concepto burgués-capitalista del deber. El ideal antifeudal de la autonomía del individuo comprendía la autonomía de la decisión política de los individuos; en el contexto económico esto se transforma en la ideología que exigía el mantenimiento del orden existente y el constante incremento de la eficacia de la prestación. Así, para el individuo totalmente interiorizado, la realidad se convierte en apariencia y la apariencia en realidad. Al postular y proclamar como absoluta su existencia solitaria, dependiente de la sociedad, e inclusive tolerada y revocable por ésta, se hace "frase absoluta", "única", al modo de Stirner. El terreno ideal de la individuación, el arte, la religión, la ciencia, se restringe y empobrece como posesión privada de algunos individuos, cuya subsistencia sólo a veces es asegurada por la sociedad. La sociedad, que llevó al desarrollo del individuo, se desarrolla ahora a sí misma alejando de sí al individuo y destronándolo; pero el individuo desconoce a ese mundo, del cual sin embargo depende en lo íntimo, hasta creerlo todo suyo.

[36] Hegel, *Filosofía del derecho*, agregado al § 153.

4

EL GRUPO

La divergencia de lo universal y lo particular en la tensión entre el individuo y la sociedad implica necesariamente que el individuo no se inserte de manera inmediata en la totalidad social, sino a través de instancias intermedias. A estas instancias intermedias se refiere el concepto de *grupo* [1], que desde fines del siglo XIX, sobre todo después de Durkheim, ha venido adquiriendo ciudadanía en la sociología. Este término tiene, sin embargo, tanto en las ciencias sociales como en el lenguaje común, de donde lo ha tomado la sociología, un significado no del todo definido. Por el contrario, la palabra *grupo* es algo similar a aquello que el análisis del lenguaje llama "expresión ocasional", esto es, un lugar vacío que se llena en cada ocasión, según el contexto, con distintos significados. Se puede definir como grupo, sin violentar el sentido de la expresión, ya sea un comunidad de intereses como una aglomeración casual de individuos; una comunidad unitaria en el tiempo y en el espacio, o, por el contrario, dispersa; una comunidad conciente de sí misma, o una ligada sólo por algunos caracteres objetivos. Dificultades de este tipo se presentan siempre que la ciencia coordina con aspectos unívocos un término que de por sí

[1] La concepción teórica de grupo como forma de tránsito entre el individuo y la sociedad fue desarrollada primera por Simmel: "Así como dentro del desarrollo de la sociedad vemos el grupo más restringido y «más socializado» moverse históricamente y en su propio interior, de modo simultáneo o alternado, hacia el otro polo del grupo ampliado o de la especialización de elementos singulares en el conjunto social, así, llevando la cosa a su punto extremo, la sociedad misma aparece como una forma particular de agrupación, más allá de la cual surgen la idea de humanidad y la de individuo, que como tal subordina sus contenidos a consideraciones y órdenes de valores diversos." (Simmel, *Sociologie*, ed. cit., p. 573). De manera similar, para von Wiese los grupos son "mediadores entre el hombre y la colectividad". (Leopold von Wiese, *System der Allgemcinen Soziologie* [Sistema de sociología general], München-Leipzig, 1933, p. 454).

no tiene esa univocidad. Pero no por ello han faltado las tentativas de hacer más manejable el concepto de grupo —que de cualquier modo parece indispensable—, fijando algunos criterios fundamentales, que valgan de alguna forma como punto esencial, idéntico dentro de su cambiante figura; como punto esencial que con frecuencia adopta un carácter un tanto formal. Así, Oppenheimer, dice, por ejemplo:

Un grupo es [...] cualquier círculo de personas (grande o pequeño, momentáneo o durable, sólidamente organizado o amontonado indeterminadamente) que actúan contemporáneamente y de modo similar, bajo un mismo impulso externo y en base a un estado de conciencia común.[2]

Parecida, si bien un poco limitada, es la definición de Geiger:

Constituye un grupo una multiplicidad de individuos vinculados entre *sí de modo tal, que el individuo se sienta parte del común "nosotros"*.[3]

Sin embargo, este "nosotros" es entendido por Geiger únicamente como ciencia colectiva, esto es, como elemento subjetivo, y deja a un lado aquello que puede ser elemento objetivo de conexión, mientras que, por el contrario, la conciencia del "nosotros" puede faltar totalmente en casos en los que el lenguaje científico utiliza con buena razón el término *grupo*; por ejemplo, en muchos países, para designar a los trabajadores.

El concepto de *grupo* sigue siendo indefinido aun cuando se defina en base a las relaciones recíprocas entre sus miembros. Por ejemplo, MacIver entiende por grupo

cualquier vínculo de criaturas sociales que asumen entre sí relaciones sociales bien determinadas.[4]

Es claro que "relaciones" puede significar aquí cualquier cosa.

El concepto formal de grupo adquiere algunos caracteres más objetivos en la figura con que frecuentemente aparece en las ten-

[2] Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, vol. I, t. 2: *Der soziale Prozess* [El proceso social], Jena, 1923, p. 462.

[3] Geiger, *Sociologi*, Copenaghen, 1939, p. 76.

[4] Robert M. MacIver y Charles H. Page, *Society*, Nueva York, 1949, p. 14.

dencias behavioristas de la sociología norteamericana. Leemos, por ejemplo, en Bogardus que:

Un grupo social es cierto número de personas [. . .] con intereses comunes, que actúan unas sobre otras, tienen el sentido de su comunidad y participan de actividades comunes. Esto es válido para una familia pequeña, constituida por los padres y un hijo [. . .] hasta el grupo nacional, que comprende a millones de individuos.[5]

A este uso del concepto de grupo, que tiende a incluir figuras sociológicas del más diverso tipo, se oponen las tentativas, efectuadas sobre todo en Alemania, de reservar el término para la designación de un *género específico* de configuraciones sociales. Bastará recordar aquí a Leopold von Wiese[6], quien subdividía todas las configuraciones sociales en base a su distancia ideal del individuo viviente, y llegaba a una clasificación de masas, grupos y "colectivos o entes abstractos":

En el caso de las masas [. . .], los procesos sociales en movimiento son comprendidos de modo tal, que las relaciones propias del individuo incorporado a la masa influyen directamente sobre la acción de ésta. Las masas están bastante próximas a la naturaleza específica, principalmente a los deseos de los hombres que las componen. Las configuraciones de segundo grado, los grupos [. . .], están más alejadas del juego variable de las relaciones individuales, por cuanto poseen una organización que impone al individuo la regla de su actuación. Por último, las configuraciones supremas del proceso de socialización, los colectivos o entes abstractos, se basan en una ideología sostenida por los componentes, que forma a los colectivos de modo totalmente impersonal, esto es, lo más lejano posible del individuo singular empírico. Estos colectivos son pensados y sentidos como portadores de los valores durables, no ligados al trascurrir del término de vida del individuo.[7]

He aquí los caracteres que von Wiese atribuye al grupo como "tipo ideal":

[5] Tmery Stephen Bogardus, *Sociology*, Nueva York, 1934, p. 14.
[6] Cf. especialmente von Wiese, *ob. cit.*, p. 385.
[7] *Ob. cit.*, p. 386; cf. también p. 313. También Hofstätter establece una escala de grupos entre los dos extremos de la masa y de la burocracia, como representantes de las características de grupo de la "proximidad del contacto interno" y "especialización de los roles" (Peter R. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie* [Introducción a la psicología social], Stuttgart-Wien, 1954, p. 373.

1. Relativa constancia y relativa continuidad. 2. Organización, basada en la distribución de las funciones entre los miembros. 3. Ideas del grupo presentes en los miembros individuales. 4. Formación de tradiciones y hábitos en los casos de mayor duración. 5. Relaciones recíprocas con otras configuraciones. 6. Criterio de juicio (sobre todo en los grupos más objetivados y más grandes).[8]

Para von Wiese la distinción entre grupo y colectivo es muy importante; trata inclusive de definir la forma de pasaje entre uno y otro, y de darle un lugar en su esquema conceptual:

De la tradición y de las ideas comunes sobre la naturaleza del grupo surge en algún momento, más allá de las consideraciones de tipo racional que sirven a la finalidad del grupo, un espíritu de grupo de carácter ético, que confiere un contenido particular a las fuerzas comunitarias del mismo, las cuales, precisamente en este caso, son entendidas éticamente. Con esto ya vemos prepararse en el grupo el colectivo abstracto.[9]

Es evidente la ventaja que ofrece esta definición para la constitución de una nomenclatura bien establecida; pero es evidente, por otro lado, que ni el objeto ni el sentido implícito en el uso lingüístico exigen restringir el uso del término *grupo* sólo a formaciones sociales de este tipo, sin extenderlo, por ejemplo, a hombres que se encuentran casualmente por breve tiempo —en un compartimento ferroviario, en una discusión—, y que en tales ocasiones se integran socialmente hasta cierto punto. Tales grupos "efímeros" pueden ser más importantes para la sociedad y para su estudio, en particular para el estudio de la atmósfera humana, de la opinión pública, del nivel cultural, que los constantes, por ejemplo del tipo de una asociación filantrópica.[10]

8 Wiese, *ob. cit.*, p. 449.
9 *Ibid.*, p. 450.
10 Estas confirmaciones efímeras están excluidas del concepto de grupo de Wiese (*ob. cit.*, pp. 398 y 451 y ss.). Recientes investigaciones han puesto en evidencia que la integración en el grupo puede ser bastante rápida: cf. por ejemplo Muzafer Sherif, *A Preliminary Experimental Study of Intergroup Relations, in Social Psychology at the Crossroad* [La psicología social en la encrucijada], a cargo de John H. Roher y Muzafer Sherif, Nueva York, 1951. En el mismo sentido, partiendo de condiciones muy distintas, concluye el estudio de los grupos del Institut für Sozialforschung: cf. el vol. II de la serie "Frankfurter Beiträge zur Soziologie": *Gruppenexperi-*

Para evitar esta dificultad se ha buscado con frecuencia designar algunas formas concretas de las múltiples conexiones sociales de más individuos con atributos agregados al término *grupo*. Se habla, así, no sólo de grupos momentáneos, efímeros, durables, sino también de grupos abiertos y exclusivos, organizados y no organizados, voluntarios y coactivos, psicológicos e institucionales.[11]

Ha venido adquiriendo particular importancia el llamado *pequeño grupo*: un nexo de personas bastante pequeño porque:

> Cada persona puede conectarse con cada una de las otras [. . .] de modo directo y personal, y sin la mediación de terceros.[12]

Luego de Herbert Spencer, en Alemania fue sobre todo Gumplowicz el iniciador de las investigaciones concentradas en grupos de este tipo, definidos por él como "el elemento originario de cualquier desarrollo social", "el factor más elemental del proceso natural de la historia".[13]

> Las primeras intuiciones del niño le son inculcadas por el ambiente en que se encuentra desde el comienzo. Desde ese momento, el modo de actuar de quienes lo cuidan crean en el niño los primeros conceptos e intuiciones éticas. Y de ahí, luego, las primeras enseñanzas: elogios y reprobaciones, premios y castigos, esperanzas puestas en él, temores y miedos que le son inculcados. Tales son los elementos que van constituyendo su visión de las cosas, su espíritu; y antes de que se advierta, el pequeño ciudadano de nuestro mundo está formado como por un calco de los caracteres ideales de su "familia", utilizando la palabra en el más amplio sentido romano. La forma del espíritu infantil se adecúa exactamente al molde multifacético en el cual ha sido vertida, y ostenta la huella que le ha ido imponiendo cada faceta. Con este bagaje entra el individuo joven en el "mundo" definido como de banda de colegas y compañeros de juego, formados en general con moldes semejantes al suyo, y que tienen más o

---

ment – ein Studienbericht, bearbeitet von Friedrich Pollock [Experimentos de grupo: informes sobre las investigaciones, por F. P.], Frankfurt am Main, 1955, cap. VI, pp. 429 y ss.

11 Cf. por ejemplo W. F. Ogburn y M. F. Nimkoff, *Sociology*, Boston, Nueva York, 1946, pp. 250 y ss.

12 George C. Homans, *The Human Group* [El grupo humano], Nueva York, 1950, p. 1.

13 Gumplowicz, *Ausgewählte Werke* [Obras escogidas], vol. IV: *Soziologie und Politik*, a cargo de G. Salomon, Innsbruck, 1928, p. 218.

menos las mismas concepciones. Se ha inculcado en él una admiración similar por determinada clase de cosas y personas, e inclusive, sin quererlo, el mismo odio y disgusto que se sentía por otras. Hasta el gusto por ciertos alimentos y bebidas ha recibido una orientación y adiestramiento uniformes; y henos aquí frente a otros tantos relojes que caminan tal como han sido cargados y regulados [...] Todo eso vive en el niño como pensamiento, que el vulgo imagina que ha sido pensado por el individuo libremente; vive en su espíritu como sentimiento, que el mismo vulgo imagina que es el individuo quien lo nutre, con razón o sin ella, con mérito o como culpa...[14]

Igual importancia atribuye Cooley a los pequeños grupos humanos, como la familia, los grupos de juego, el vecindario. A las conformaciones de este tipo les da el nombre de *primary groups* (término que se ha hecho popular), considerándolos primarios en el tiempo y por la importancia que tienen para el desarrollo de la personalidad y el mantenimiento de las ideas e ideales sociales, respecto de los *secondary groups*, que serían los agrupamientos del tipo del Estado, el partido, la clase, etcétera.

Con el nombre de grupos primarios entiendo los que se caracterizan por una unión y colaboración íntimas [...] Son prácticamente universales, porque pertenecen a todos los tiempos y a todos los Estados. Son, por lo tanto, una de las bases principales de todo lo que es universal en la naturaleza de los ideales humanos [...] Es claro que estas uniones constituyen la primera escuela de la naturaleza humana en el mundo circundante, y no existen razones aparentes para suponer que esto haya sido diferente en cualquier tiempo y lugar.[15]

La sociología contemporánea dedica una enorme atención al estudio de los pequeños grupos. Pero la investigación empírica de los pequeños grupos efectivamente existentes, o constituidos en forma experimental, tiende a limitarse al estudio de los mecanismos de mediación internos del grupo, mecanismos de caracteres sociopsicológicos, que explican la dependencia y la uniformidad psíquica de los miembros del grupo. En cambio, las relaciones recíprocas entre estos grupos y el mundo social en que se encuen-

[14] *Ibid.*, vol. II: *Grundriss der Sozoilogie* [Compendio de sociología], Innsbruck, 1926, pp. 173 y ss.
[15] C. H. Cooley, *Social Organization*, Nueva York, 1909, pp. 23 y ss., cit. en Ogburn y Nimkoff, *ob. cit.*, pp. 256 y ss.

tran ubicados, y de los cuales depende en gran medida el contenido específico de las concepciones, actitudes y normas de las que se hace mediador el grupo, quedan casi completamente en la sombra.[16]

El interés de estas investigaciones es en primer lugar de naturaleza práctica: luego de la célebre investigación de sociología industrial en las fábricas Hawthorne [17], se sabe cuánta importancia tienen las relaciones que se establecen en los pequeños grupos no formalizados [18] para los fines del trabajo en equipo, y, por lo tanto, para la productividad del trabajo. Además, como los pequeños grupos pueden ser colocados en condiciones experimentales prestablecidas, constituye un factor en favor de su estudio la consideración del método que permite en este caso que el estudio sociológico pueda aproximarse a los criterios de exactitud experimental de las ciencias naturales.[19]

[16] Para una exposición en profundidad de la *small group research* (de orientación psicosociológica), cf. el vol. *Group Dynamisc, Research and Theory* [Dinámica de grupos, teoría e investigación experimental], a cargo de Dorvin Carwright y Alvin Zander, Nueva York-Evanstone, III, 1953; no sólo Fred. L. Strodtbeck, *The case for the Study of Small Groups*, en "American Sociological Review", vol. XIX, 1954, pp. 651 y ss.; la revista trimestral "Human Relations" publicada por el Research Center for Group Dynamics de Ann Arbor, Michigan, y por el Tavistock Institute of Human Relations de Londres a partir de 1947, se dedican casi exclusivamente a la publicación de resultados de tales investigaciones y de sus estudios metodológicos. Entre los trabajos teóricos y experimentales de orientación especialmente sociológica sobre los pequeños grupos, recordemos los de F. M. Trasher, *The Gang*, Chicago, 1927; W. F. White, *Street Corner Society*, Chicago, 1943; Homans, *ob. cit.* La observación de Strodtbeck, en el sentido de que la producción de estudios sobre pequeños grupos ha pasado de un título por decenio a principios del siglo, a tres títulos por semana en nuestros días, es un buen índice de la atención cada vez mayor dedicada a los pequeños grupos por la sociología y la psicología social (cf. Strodtbeck, *ob. cit.*, p. 651).

[17] F. J. Roethlisberger y William J. Dickson, *Management and the Worker* [Dirección empresaria y trabajadores], Cambridge, Mass., 1939.

[18] Para una reseña de la mayor parte de las investigaciones norteamericanas sobre el grupo de trabajo informal, que también aclara los resultados y método de estas investigaciones, cf. Hans Stirn, *Die informelle Arbeitsgruppe*, Dortmund, 1952, y *Die "kleine gruppe" in der deutschen Soziologie* [El pequeño grupo en la sociología alemana], del mismo, en "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", a. VII, 1954-55, pp. 532 y ss.

[19] "Los estudiosos empíricos han elegido los grupos porque querían investigar en éstos los sistemas sociales, pero deseaban tener la posibilidad

No han faltado intentos de asignar al estudio de los grupos una importancia primordial, y aun de identificar con dicho estudio el ámbito total de la investigación sociológica. No obstante su tendencia a atribuir al colectivo la primacía sobre el individuo, Durkheim, en polémica con el universalismo histórico, ponía el acento casi únicamente sobre las asociaciones singulares concretas, los grupos, los "tipos sociales". Excluido todo concepto total del desarrollo de la humanidad, el grupo era elevado por lo tanto al rango de objeto por excelencia de la sociología, en contraposición explícita a los residuos de la especulación filosófica sobre la historia en el positivismo comtiano. En efecto, para Durkheim, la ley comtiana de las tres etapas de desarrollo de la sociedad es

> ... una representación completamente subjetiva [...] en realidad, el progreso de la humanidad *no existe.* Lo que existe y se puede observar son sociedades particulares, que nacen, se desarrollan y mueren independientemente una de la otra.[20]

Según Durkheim, el concepto de tipo social permite eliminar la disputa infecunda entre el nominalismo historiográfico y el realismo conceptual que es consecuencia de la relación en que se venía colocando a la filosofía frente a la sociedad en su concreción.

La reducción de la sociología al estudio de los grupos ha sido intentada, más de una vez, también por algunos sociólogos norteamericanos. Así, por ejemplo, leemos en Bogardus que

> sociología se puede definir como la doctrina del modo en que los grupos sociales actúan para el desarrollo y maduración de la personalidad, a través de la interacción de sus miembros.[21]

En estas concepciones de la sociología se suprime el concepto

---

de manipular su objeto dentro de ciertos límites": G. C. Homans y Henry W. Riecken, *Psychological Aspects of Social Structure,* en el *Handbook of Social Psychology* [Manual de psicología social], a cargo de G. Murphy, Cambridge, Mass., 1954, p. 787. Cf. también sobre este punto L. Festinger, *Laboratory Experiments,* en el volumen *Research Methods in the Behavioral Sciences* [Métodos de investigación en las ciencias de la conducta], a cargo de L. Festinger y D. Katz, Nueva York, 1953, pp. 136 y ss.

20 Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique,* París, 1950, p. 20.

21 Bogardus, *ob. cit.,* p. 3.

de sociedad, porque es vacío y carente de funcionalidad. Totalidad social significa cuando mucho suma de grupos empíricamente comprobables, una especie de mapa de los países en el que están todos señalados, y cuya estructura depende sólo de los grupos que se encuentran en el mapa. Ni siquiera se presenta el problema de la dependencia de los grupos respecto de la estructura social y de sus leyes. El estudio de la relación del individuo y la sociedad, en cuyo ámbito grupos del tipo más diverso desarrollan diversas funciones de mediación, se reduce al estudio de las relaciones de dependencia entre los individuos y el grupo.

Resulta aquí decisivo el tipo de "realidad" que se atribuye a los grupos; si se admite la existencia real de los individuos aislados, los grupos no son más que *sumatorias de individuos*; otros ven en los grupos *realidades preexistentes*, a las cuales están subordinados los individuos mismos. Esta idea del grupo como entidad autónoma, a la cual sus miembros le están ideal y genéricamente subordinados, persiste sobre todo en los sociólogos románticos y organicistas, ya sea en los más antiguos, como Gumplowicz y Rátzenhofer, o en algunos de los más recientes, como Othmar Spann, Alfred Vierkandt y Karl Dunkmann.[22]

En Vierkandt encontramos la doctrina del grupo como entidad autónoma expuesta en la forma más pura:

> Los grupos son unidades de la vida asociativa que permanecen a través del ir y venir de los hombres individuales. No sólo son permanentes su forma, orden, estructura, sino también su vitalidad, sus objetivos, deberes y realizaciones. Respecto de los hombres, los grupos mantienen cierta independencia, los forman y los insertan en el propio orden.[23]

Vierkandt habla de una "vida autónoma" de los grupos, y piensa que:

> los grupos manifiestan, en forma parecida a los seres humanos, comportamientos unitarios y ordenados hacia un fin, elaboran estímulos en forma

[22] Un intento moderno de fundamentar empíricamente el concepto organicístico de grupo, determinando experimentalmente y mediante el análisis factorial las "propiedades del grupo", fue realizado por R. B. Cattell, *New Concepts for Measuring Leadership in Terms of Group Syntality*, en Cartwright y Zander, *ob. cit.*

[23] Alfred Vierkandt, *Kleine Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1949, p. 6.

racional y les dan respuesta, correspondiendo a las instancias que les son presentadas, desarrollando ciertas tendencias; en una palabra, tienen una vida unitaria y determinada internamente, en el sentido en que la posee un individuo.[24]

El grupo es, por último,

la forma de la sociabilidad humana en la que la naturaleza sociable [...] del hombre se expresa con la mayor pureza (y que por esta razón sobrevive a todas las metamorfosis de la historia). Se distingue de otras formas de unión asociativa durable, principalmente por dos propiedades: en primer lugar, *la vida autónoma del todo*, esto es, una vida que subsiste frente a la vida personal de los miembros en forma relativamente independiente de las variaciones de los individuos (por ejemplo: la vida autónoma del Estado en la confrontación con los ciudadanos); en segundo lugar, *la unidad interna*, es decir, una unidad que es o puede ser experimentada como tal por los miembros.[25]

Vierkandt no atribuye a este concepto de grupo una validez superior a aquella tan sólo heurística que debía tener el tipo ideal de Max Weber; pero a pesar de sus reservas metodológicas, la tendencia a hipostasiar el grupo es claramente reconocible:

El grupo es [...] una *unidad última*; y el concepto de grupo, por lo tanto, no es analizable ulteriormente, es decir, es una *categoría social*. La comprensión de la realidad social mediante esta categoría constituye efectividades no derivables, o sea, fenómenos orignarios basados en una disposición corespondiente al hombre.[26]

Los sociólogos organicistas reservan la expresión de *grupo* para los colectivos a los que atribuyen cierta independencia respecto

[24] *Ob. cit.*, p. 51.

[25] Vierkandt, artículo *Gruppe*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. cit., Stuttgart, 1931, p. 239.

[26] *Ibid.*, p. 241. Para la crítica de esta concepción, véase, en especial, Floyd Henry Allport, *Institutional Behavior*, Chapel Hill, 1933, pp. 13 y 96. "Cuando los investigadores sociales hablan de estas organizaciones como de realidades independientes, las describen con expresiones totalmente extrañas a la finalidad de los individuos humanos, hablan con balbuceos heteróclitos"... "El grupo, como ente que está más allá del individuo singular, es objeto de pura especulación metafísica." Cit. en Paul Reinwald, *Vom Geist der Massen*, Zürich, 1948, pp. 289 y 411. Cf. también Siegried Landshut, *Kritik der Soziologie*, München, 1929, pp. 11 y ss.

de los miembros, en el sentido de que el todo es algo más que la suma de las partes. La validez de esta proposición en la esfera social es tan poco impugnable que, en efecto, el proceso vital total de la sociedad sucede por encima de las cabezas de los individuos (inclusive a través de los individuos mismos); hay que recordar que el sentido de "totalidad" está modificado aquí radicalmente respecto del significado originario derivado de la psicología de la percepción. Pero mientras tanto no se debe olvidar que el realismo conceptual de la concepción organicista niega potencialmente la interacción de lo universal y lo particular en la sociedad, y justifica con demasiada frecuencia la sujeción heterónoma de los individuos a los entes estatales o cooperativos, sobre la base de pretendidas leyes esenciales sociológicamente definidas. Aun un positivista como Durkheim no permanece ajeno a tales razones, y ve en la superioridad real y efectiva del colectivo sobre el individuo, no sólo la fuente de la ética en general, sino también un valor ético-normativo. En esta teoría suya no actuaba una concepción simplemente universalista del grupo; antes bien, y no por error, se ha hablado de una "reinterpretación mecanicista de la idea de totalidad", por obra de Durkheim.[27]

El debate sobre la concepción realista del grupo y de su existencia, fue orientado en la década del veinte casi exclusivamente por la contraposición entre "individualistas" y "universalistas" [28], que interpretaban de modos opuestos la relación entre individuo y grupo. Luego, y sobre todo bajo la influencia de la psicología de la Gestalt, que se había ido desarrollando, predomina la tesis según la cual aquella relación debe entenderse como relación de funcionalidad recíproca. A esta concepción se refiere sobre todo la teoría de la *dinámica de grupo*, que tiene ahora una enorme influencia en Estados Unidos.[29]

Los sostenedores de esta teoría subrayan no sólo la interacción (*interaction*) del grupo y del individuo, sino también los constantes cambios a que están sometidos, en virtud de esa interacción, ya sea el grupo en sí, como la cualidad de los individuos que lo com-

[27] George Em. Marica, *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus*, Jena, 1932, p. 10.

[28] Cf. por ejemplo Geiger, artículo *Gesellschaft*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. cit., pp. 207 y ss.

[29] Cf. por ejemplo Cartwright y Zander, *ob. cit.*

ponen. La gran influencia ejercida por Kurt Lewin, que proviene de las filas del gestaltismo, se basa en esencia en su "teoría del campo". Citamos algunas proposiciones que pueden ser consideradas representativas de su tesis fundamental.

El todo no es "más" que la suma de las partes, sino que tiene propiedades distintas; por lo que se debería decir que "el todo es distinto de la suma de las partes" [...] La idea del grupo como totalidad dinámica debe incluir una definición de grupo basada en la dependencia en que se encuentran los miembros (o mejor, las unidades parciales del grupo) [...] Frecuentemente se define un grupo como compuesto por una pluralidad de personas entre las cuales rigen ciertos acuerdos, en particular acuerdos en las actitudes. Pienso que se debería entender en qué medida una definición así es distinta, en principio, de otra definición de grupo basada en la dependencia recíproca de sus miembros. Es muy probable que, dado cierto número de personas, se presenten algunas concordancias —por ejemplo, de sexo, raza, situación económica, actitudes—, sin que dichas personas deban constituir un grupo en el sentido de un todo social compuesto de partes interdependientes [...] Por otro lado, el grupo no está constituido necesariamente por miembros que tengan semejanzas notables. Para los grupos sociales, como para la totalidad en cualquier otro campo, es válido que un todo caracterizado por un alto grado de *solidez intrínseca* puede contener partes bastante heterogéneas [...] El tipo de dependencia recíproca de los miembros (es decir, aquello que posee el grupo en conjunto) es un carácter distintivo del grupo, tan importante como el grado de dependencia recíproca y de la estructura del grupo mismo.[30]

Si bien la teoría dinámica debe ser aplicable a los grupos, con independencia de su tamaño, porque satisface la condición de la dependencia recíproca de las partes, y de las partes y el todo, los trabajos de esta escuela ponen más el acento en los grupos pequeños, en los cuales, por lo demás, es más fácil reconocer empíricamente la relación de interdependencia. Estas consideraciones de simplicidad orientan también las investigaciones de Homans, en las que prevalecen intereses de sociología comparada. Para Homans, las acciones de los individuos en el grupo, los sentimientos que experimentan unos por otros y las interacciones, esto es, las relaciones dinámicas recíprocas, se desarrollan en dos "sistemas" dis-

[30] Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, Nueva York, 1951, pp. 146 y ss. Del mismo autor cf. *Resolving Social Conflict*, Nueva York, 1948.

tintos: uno externo, constituido por la relación del grupo y de sus miembros con el mundo social que lo circunda (por ejemplo, en un grupo de trabajo, en la coordinación y subordinación a la máquina en el proceso productivo, en la relación con el modo de retribución, en las relaciones con los superiores, etc.) y otro interno, que se desarrolla más allá del primero, sobre la base de la convivencia entre los miembros (por ejemplo las llamadas relaciones no formales en el grupo de trabajo, como la amistad). La sociología del grupo humano de Homans se basa en la relación de los dos sistemas.[31] Trata de reducir a fórmulas fundamentales, lo más simples posibles, la interdependencia que existe entre todos los fenómenos producidos dentro del grupo, y formula, entre otras cosas, estas dos hipótesis:

> Cuando en el sistema externo es frecuente el contacto entre los miembros de un grupo, se desarrollan entre ellos sentimientos de simpatía que conducen a un contacto cada vez más estrecho, superior al mínimo necesario para la colaboración en el sistema externo.[32]
> Una menor frecuencia del contacto entre los miembros del grupo y las personas ajenas a él, acompañada por una mayor emotividad en las confrontaciones de éstos, acrecienta la frecuencia del contacto y la intensidad de los sentimientos de simpatía entre los miembros del grupo, y viceversa.[33]

Pero el propio Homans señala que ambas hipótesis necesitan posteriores determinaciones para corresponder adecuadamente a la variedad de las condiciones culturales y sociales. Por ejemplo, las *interactions* más frecuentes no reforzarían la simpatía recíproca de los miembros del grupo cuando entra en juego una autoridad de mando. Por el contrario, el contacto impuesto puede producir antagonismos. Las hipótesis formales formuladas por Homans son sometidas, en definitiva, a las correcciones dadas por el contexto social concreto. Sin embargo, inclusive en este autor es manifiesto el peligro de acentuar en exceso los comportamientos formales comunes a grupos en realidad muy diversos, descuidando diferencias decisivas entre uno y otro; por ejemplo, en relación con el poder.

Si de veras se quiere entender el carácter de mediación de la

[31] Homans, *ob. cit.*, pp. 81 y ss.
[32, 33] *Ibid.*, pp. 112, 113, respectivamente.

conformación social designada con el término grupo, es imposible manejarse con un concepto de grupo determinado y fijado unívocamente de una vez para siempre.

La importancia atribuida a los llamados pequeños grupos está justificada por su función psicosociológica específica. El contacto inmediato entre los individuos que pertenecen a tales grupos permite la identificación con los otros miembros, con los cuales tienen una experiencia vivida y directa, y con el grupo mismo. Los individuos, en los grupos pequeños, pueden tener experiencia de sí como individuos particulares, a la vez vinculados a los otros individuos e insustituibles por éstos. El sentido vivo de los hombres y de sus relaciones recíprocas se adquiere en grupos de este tipo, no sólo en el origen —en la infancia—, sino luego, inclusive en la vida adulta, en la cual aquella experiencia se consolida y extiende. La íntima vecindad con otros hombres, y por lo tanto la pertenencia a grupos que hacen posible el contacto humano, es condición obvia del sentido de humanidad en general.

Pero si el hombre tiene la tendencia de experimentarse a sí mismo como individuo en grupos de este tipo, por otro lado el anonimato de la sociedad se concreta para él en grupos de naturaleza bastante diversa: grupos ordenados racionalmente, con objetivos utilitarios, comúnmente heterónomos, los cuales, para los adultos, son a menudo más importantes para la reproducción de la vida que los grupos íntimos, sin que el elemento de la *extrañeza* deje de ser perceptible. Se puede suponer que una forma de reacción a este sentimiento de *extrañeza* experimentado en el grupo grande funcione en fenómenos sociales tales como el chovinismo; el individuo recurre a una superidentificación por medio de la cual puede hacerse la ilusión de participar de la potencia y magnificencia del gigantesco colectivo. La pertenencia a grupos como el personal de una empresa, el partido político, la asociación económica de categoría, y similares, trasmite al individuo experiencias que están en sustancial contradicción con las realizadas dentro de la búsqueda de calor y protección de la infancia en el pequeño grupo familiar. En estos grupos es primordial el carácter utilitario; aun la aparente inmediatez es experimentada como algo trasmitido y mediato. A menudo, en los grupos racionales-utilitarios, la adecuación es forzada, sin una compensación que le devuelva al individuo, en el plano emotivo, aquello que él da. El vínculo del puro interés conserva la primacía sobre

cualquier otra emoción, y le da su propio acento. Los grupos no formalizados, que pueden surgir espontáneamente o ser solicitados para que se constituyan, mantienen un sabor de cosa secundaria, derivada; prototipo de esta situación son las excursiones de las empresas, con su artificiosidad, con las características de cosa forzada y excesiva que se le agregan en repetidas ocasiones.

La propia relación entre individuo y sociedad está sujeta a la dinámica social. Varía históricamente; y a menudo, en una misma época, se encuentra que coexisten estructuras idealmente "no contemporáneas". La comprensión misma del cambio en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de la mediación de determinados tipos de grupos, resulta estéril cuando la sociología se detiene en la mera comprobación de la uniformidad y diferencia entre estos tipos. No se puede negar, por cierto, que a lo largo de la historia se han mantenido ciertas estructuras de lo que los sociólogos llaman "relaciones interhumanas"; pero las invariantes que invoca la sociología formal expresan la falta de libertad que ha dominado hasta hoy los hechos humanos, antes que cualidades intrínsecas y arraigadas en la naturaleza del hombre y de la existencia en general. No se equivoca Georg Simmel, quien fue no sólo filósofo, sino uno de los más grandes sociólogos de la generación pasada, cuando expresa su estupor por la ínfima huella que han dejado en la especulación filosófica los sufrimientos de la humanidad. En cada caso, las llamadas invariantes adquieren una importancia y funciones radicalmente distintas según la constelación histórica en que actúan; aislarlas de ese contexto y absolutizarlas equivale a deformarlas. Por ejemplo, las funciones que satisface la familia y el modo en que las satisface, depende sustancialmente de la constelación histórica en que está ubicada la familia; antes que categoría originaria y eterna, la familia misma es un producto de la sociedad, y por lo tanto, como ha sido con frecuencia observado en los otros aspectos y se mostrará aquí oportunamente [34], respecto de la familia burguesa clásica la familia actual ve reducida su capacidad de formar individuos autónomos, y trasformado radicalmente el carácter de la experiencia suministrada en su seno a los individuos que la componen. También es históricamente variable el carácter de las conformaciones a las que se

34 Cf. aquí la lección "La familia".

integra el individuo sometiéndose a cierto orden y realizando algunas renuncias individuales. El punto de partida es aquí la tendencia progresiva de la sociedad a la "socialización", es decir, a la inserción, según un nivel y a partir de arriba, de las partes en el todo, a la integración en formas organizativas desmesuradamente vastas, ya sea económicas o políticas. Todo esto lleva a reducir el peso específico en lo que tiene todavía de reducible, del concepto de Cooley acerca del grupo primario como asociación surgida naturalmente. En el período de la sociedad industrial tardía, las funciones de mediación social que podían ser desarrolladas en una esfera relativamente independiente del comercio y del tráfico pierden importancia; pero no sufren distinta suerte en general los grupos dados históricamente, aquellos que carecen de una administración racionalizada y no son heterodirigidos. Es fácil ver, por ejemplo, que una comunidad de aldea ya no constituye, en la época en que las comunicaciones están altamente desarrolladas y ahora muy independientes de las redes ferroviarias mismas, un tranquilo grupo con el mismo orden cerrado y con el mismo sentido que en los tiempos no lejanos, en que el destino de un hombre era determinado en gran medida por la aldea en que se encontraba al venir al mundo. Si la movilidad atenta de por sí contra la subsistencia autónoma del grupo primario, mucho más lo hará la estructura social completamente capitalista, en la cual cada uno tiende a buscar un trabajo allí donde puede encontrarse mejor materialmente y, en la que además, las administraciones de los organismos económicos tienen un poder de disposición tal, que de ellas depende en sustancial medida el contexto social y el grupo en que se encuentran los individuos. El símbolo más grosero y evidente de este cambio general de las funciones del grupo como instancia de mediación está dado por los traslados y deportaciones de poblaciones íntegras, y de partes de poblaciones, que observamos en cualquier parte del mundo y bajo los más diversos sistemas políticos; el individuo es inmediatamente subsumido por la unidad mayor como átomo.

Las contratendencias que sin embargo se hacen valer no son explicables simplemente por la fuerza de resistencia del viejo tipo de grupos, porque tienen a su vez el carácter esencial de reacción, y dependen de la tendencia principal a la disolución de los grupos tradicionales. Entre estas tendencias contrarias se manifiestan en la actualidad algunas que podríamos decir sintéticas, en cuanto son

planificadas desde arriba como amortiguadores entre el colectivo anónimo y los individuos. En este sentido son típicos, entre otros, los llamados grupos de empresa. Además la técnica y los intercambios producen directamente una multiplicidad de nuevos grupos no formales, como los pequeños *teams* de trabajo engendrados por el proceso productivo, o por exigencias un tanto similares a la moderna técnica de guerra, hasta los viajes colectivos que reúnen a través de media Europa al grupo de pasajeros de un autobús. Por último vemos constituirse en la base, como protesta inconsciente, espontánea y frecuentemente destructiva contra la presión y la frialdad de la sociedad de masas, nuevas formas de grupos pequeños, que ofrecen al individuo una envoltura colectiva, estrecha solidaridad y algunos esquemas de identificación. Paradigma de este tipo pueden ser consideradas las bandas juveniles, ya no sólo norteamericanas. Todas estas formas de grupos, sin embargo, se definen y adquieren un sentido específico sólo en relación con el proceso total de creciente nivelación de las diferencias cualitativas del grupo, que tiene lugar en la sociedad contemporánea. Cuanto más insiste la actual sociología sobre la autonomía esencial del grupo, tanto más los grupos mismos, como instancia de mediación entre la totalidad y el individuo, son determinados en realidad por la estructura de la sociedad. El grupo continúa, así, ejerciendo su función mediadora, y sería difícil imaginar una sociedad donde esta función faltase del todo; pero la función mediadora depende en la actualidad, en forma evidente, del todo social, como es probable que haya dependido secretamente siempre.

5

LA MASA

Al *discutir* el concepto de grupo en la sociología formal, se ha recordado, y quizá resultó sorprendente, la tesis [1] según la cual la masa representa respecto del individuo el nexo social más inmediato, por así decir primario. Por el contrario, se tiende en general a relacionar la masa, como fenómeno moderno y vinculado de modo específico a las grandes ciudades, con la atomización. En este último sentido se ha tratado recientemente de utilizar el concepto de masa como clave de la interpretación de nuestro tiempo. La "rebelión de las masas", en particular, se ha identificado, luego de la célebre obra de este título, de Ortega y Gasset, con los movimientos totalitarios. Tesis de este tipo gozan de popularidad gracias a la difusa hostilidad hacia las masas, una hostilidad que tiene cierto sabor de la bien inventada historieta que relata Alexander Mitscherlich:

> Grandes manifestaciones políticas, estadios atestados hasta el último lugar, una enorme alfombra de hombres y de rostros hasta las filas más altas, el orador en el apogeo de su ímpetu. Dice:
> "*La culpa de todo la tiene la masificación*". Huracanes de aplausos.[2]

Frente a esta función paradojal del concepto de masa, la sociología no puede sustraerse a la tarea de un análisis responsable. Pero al mismo tiempo se deberá tener en cuenta la contradicción por la cual las masas poseen por un lado la cualidad de unión, de comunión irreflexiva, en la definición de von Wiese, y por otro lado, en cambio, suelen estar compuestos de hombres que no se

[1] Cf. aquí la lección "El grupo".
[2] Alexander Mitscherlich, *Massenpsychologie ohne Ressentiment* [Psicología de las masas sin resentimientos], en "Die Neue Rundschau", a. LXIV, 1953, p. 56.

conocen, o que se conocen sólo superficialmente. La gran cantidad, que está de hecho asociada al concepto de masa, parece excluir que quienes constituyen una masa se sientan recíprocamente tan cercanos como parece postular la definición de von Wiese. Por otra parte, sucede que raramente alguien acepte considerarse como hombre masa; la masa son siempre los otros. La psicología ha aportado una contribución sustancial al esclarecimiento de este tipo de problemas. Y ello no debe sorprender, porque el grupo de problemas específicos de la psicología gira precisamente alrededor de los comportamientos irracionales; y siempre que se trata de comportamientos típicos de las masas, se encuentra en ellos un momento irracional, que va desde el pánico en una sala de teatro hasta las supuestas sublevaciones de todo un pueblo, en las que los secuaces de algunos líderes sostienen con entusiasmo intereses a menudo violentamente opuestos a su razón y a su propia autoconservación.

Los momentos irracionales del comportamiento de la masa han sido descritos hace ya tiempo, en particular en la *Psychologie des foules*, de Gustave Le Bon [3]. Pero ya en esta célebre obra, que es el comienzo de la moderna "psicología de masas", la irracionalidad que es objeto de observación está mezclada y confundida con la irracionalidad del observador. Las enunciaciones posteriores, y en particular los juicios condenatorios pronunciados sobre la masa, no se han liberado de esta contaminación. Le Bon se fijó la tarea de investigar comtianamente, esto es, "como un estudioso de las ciencias naturales" [4]; ofrecer una especie de fenomenología descriptiva de las masas. El primer elemento característico es la uniformación de los individuos humanos en la masa:

> Cualesquiera sean los individuos que componen la multitud, por similares o distintos que puedan ser sus modos de vida, sus ocupaciones, carácter e inteligencia, el solo hecho de estar transformados en masa los dota de una especie de alma colectiva, en virtud de la cual sienten, piensan y actúan de modo totalmente distinto al que cada uno de ellos, tomado en forma aisladamente, sentiría, pensaría o actuaría.[5]

El surgimiento de esta "unidad psíquico-moral de las masas" no estaría determinado por el número de los individuos en que se

[3, 4, 5] Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, París, pp. 27, 28, respectivamente (ed. alemana). [Hay edición en castellano.]

produce, ni por su proximidad en el espacio, sino por modificaciones en los sujetos mismos. En la masa se embotarían las capacidades intelectuales, y los hombres darían libre curso a sus instintos originarios:

El individuo aislado podría satisfacer [estos impulsos] sólo [. . .] afrontando ciertos peligros, en tanto que la absorción completa en la masa irresponsable, al garantizarle la impunidad, le da plena libertad de satisfacer los instintos.[6]

El individuo volvería, por lo tanto, a un estadio anterior del desarrollo, asemejándose al primitivo y al niño. Las masas serían fácilmente influibles, pero no tanto con argumentos racionales como con el prestigio del líder, al que tratan de imitar. En ellas funcionarían sólo sentimientos simples, y, en relación con el moderno principio del realismo, "exagerados". Para ellas no sería enencial la libertad, sino la sujeción. En el fondo, por lo tanto, no serían revolucionarias, sino reaccionarias, aun cuando sigan detrás de lemas revolucionarios.

Por otro lado, nos engañaríamos sobre la psicología de las multitudes, si se creyese que predominan los instintos revolucionarios. Sólo su violencia ilusiona sobre este punto. Pero las explosiones revoltosas y destructivas son siempre muy efímeras. La influencia predominante del inconsciente, que se identifica con la de la herencia secular, hace a las multitudes extremadamente conservadoras. Abandonadas a sí mismas, se cansan muy pronto de su desórdenes, y se dirigen por instinto hacia la servidumbre [. . .] La historia de las revoluciones populares es casi incomprensible si no se tienen en cuenta los instintos profundamente conservadores de las multitudes. Por cierto que desean cambiar el nombre de sus instituciones, y llegan a veces a realizar violentas revoluciones para obtener tales cambios; pero la sustancia de esas instituciones corresponde a las necesidades hereditarias de la raza, y deben repetirse siempre. Su incesante movilidad actúa sólo sobre las cosas superficiales. En realidad, tienen instintos conservadores irreductibles, y, como todos los primitivos, un respeto fetichista por las tradiciones, un horror inconsciente por las novedades capaces de modificar sus condiciones de existencia.[7]

He aquí, según Le Bon, los caracteres fundamentales que el individuo adopta en la masa:

[6, 7] *Ibid.*, pp. 53,52, respectivamente.

La personalidad consciente tiende a desvanecerse; predominio de la personalidad inconsciente, orientación por sugestión y por contagio de sentimientos e ideas que apuntan hacia una misma dirección, tendencia a transformar en actos las ideas sugeridas: tales son los principales caracteres del individuo en la masa. El individuo ya no es él mismo, sino un autómata al que la voluntad ya no puede guiar.[8]

Luego de las experiencias de los últimos decenios, es necesario admitir que, por lo menos superficialmente, las tesis de Le Bon parecen haberse confirmado en una medida sorprendente, inclusive en las condiciones de la moderna civilización técnica, en la que se había creído poder contar con masas humanas ya ilustradas. Pero la tentativa de Le Bon de explicar los fenómenos de masa sigue siendo insuficiente. Hipostasía una especie de alma en sí de las masas, en cuyo nudo estaría luego el alma de la raza, concebida como una constante biológica, el conjunto de los "caracteres hereditarios" de un pueblo. En Le Bon, como en muchos de sus partidarios después, la apariencia de la descripción científicamente desapasionada de las masas se mezcla con una metafísica sustancial de la historia, que repercute políticamente en la crítica restauradora a la Revolución Francesa. En este espíritu identifica Le Bon constantemente "masa" con proletariado moderno y movimiento socialista.[9] Aun si realizaciones humanas como la creación del lenguaje son consideradas "figuras del alma inconsciente de la masa", e inclusive aunque de vez en cuando se hable de una "acción moralizadora ejercida por la multitud sobre el individuo" [10], la valoración inmanente a toda su obra es negativa; para Le Bon, la masa es en esencia enemiga de la civilización. El alma de la masa se convierte en el maligno opositor del alma de la raza, productora de valores civilizados, y que sin embargo constituye el nudo inconsciente del alma de la masa. Contradicción, esta, por la que Le Bon no parece preocuparse. El surgimiento de la masa como tal coincidiría en la vida de los pueblos

[8] *Ibid.*, p. 32.

[9] Cf. *ibid.*, pp. 14 y ss., 86, 103, 136. La ecuación masa = proletariado vuelve a presentarse, luego de Le Bon, no sólo en sociólogos burgueses como Geiger (cf. *Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen* [Cómo actúa la masa. Contribución a la sociología de las revoluciones), Stuttgart, 1926, sino también en el debate marxista.

[10] Le Bon, *ob. cit.*, p. VIII de la edición alemana.

y de las civilizaciones con la fase final, en la que se prepara su ocaso.[11]

La historia enseña que cuando las fuerzas morales, armazón de una sociedad, dejan de actuar, esa multitud inconsciente y brutal, calificada justamente como bárbara, produce la disolución final. Las civilizaciones han sido creadas y guiadas hasta ese momento por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por la masa, que sólo tiene poder para destruir, y cuyo dominio representa siempre una fase de desorden. La civilización implica siempre reglas fijas, una disciplina, un paso del instinto a la razón, la previsión del futuro, un grado elevado de cultura, condiciones todas completamente inaccesbiles para las masas abandonadas a sí mismas. Con su poder únicamente destructivo, actúan como esos microbios que aceleran la disolución de los organismos debilitados o de los cadáveres: y así, cuando el edificio de una civilización está podrido, las masas son las que producen el derrumbe. Entonces se pone de manifiesto su papel; y por un momento la fuerza ciega del número es la única filosofía de la historia.[12]

La tendencia manifiesta en este pasaje, a la que Le Bon debe mucho de la influencia que ha podido ejercer, compromete también lo que hay de verdad en sus observaciones. Su idea de una esencia primitiva de la masa y de su innata aversión por la razón, se trasmite finalmente a un psicología antirracionalista de las masas.[13] Todas las objeciones y argumentaciones de la razón pierden para Le Bon

prácticamente [. . .] toda su fuerza, si se recuerda la potencia invencible de las ideas convertidas en dogmas. El dogma de la soberanía de la multitud es, desde el punto de vista filosófico, tan poco defendible como los dogmas religiosos de la Edad Media. Pero tiene hoy la misma potencia que aquéllos, y es inatacable como lo fueron en una época las ideas religiosas [. . .] Con las creencias de las multitudes se discute tanto como con los ciclones.[14]

11 *Ibid.*, p. 55.
12 Cf. *ibid.*, p. 12.
13 Este potencial antirracionalista ha sido destacado en especial por Kurt Baschwitz (*Du und die Masse* [Tú y la masa]), Leiden, 1951, con un análisis de las ilusiones comunes de la psicología de la masa. La crítica de Baschwitz se resume en el postulado siguiente: "la psicología de las masas no conduce al individuo que la estudia a presumir más de sí, sino a conocerse mejor" (p. 73).
14 Le Bon, *ob. cit.*, p. 172.

Con esto no estamos lejos del relativismo sociológico de Pareto. La psicología de las masas se convierte en artículo de fe de los psicólogos de masas, quienes saben que las "masas son un poco como la Esfinge de la antigua fábula; es necesario resolver el problema que presenta su psicología, o prepararse a ser devorados por ellas" [15], pero por otra parte aconsejan "aprehender el instante fugitivo, sin pensar demasiado en el mañana, que no está en nuestro poder" [16], y abrigar la esperanza de "no ser dominado [por las masas], o por lo menos de no serlo demasiado completamente".[17]

Según este esquema, los cultores de la psicología de las masas pintan a menudo, y con gusto, al diablo con colores tan negros como para desarmar cualquier resistencia, comenzando por la de ellos mismos. Ratificando las declaraciones de impotencia del inidviduo frente a las masas, abandonan una tradición ideal, que arranca de la *Política* de Platón y llega hasta Bacon y Nietzsche, que señalaba, sí, en las masas, en la multitud, en el pueblo, al enemigo de la verdad, pero afirmando el poder del individuo y su capacidad de sustraerse a los *ídolos* colectivos. En lugar de esta oposición racional entre masa e individuo, la psicología de las masas pone otra, entre dos entidades colectivas. Una, la masa, de carácter negativo, y otra a la que se le asignan los atributos positivos; este doctor Jekyll-Mister Hyde de la psicología de las masas toma el nombre de alma de clase y alma de la raza en Le Bon, de masa organizada y desorganizada en McDougall, de grupo y masa en Geiger, de masa y público en Allport y Lippman. De esta manera, la psicología de las masas, al postular *a priori* el *carácter maléfico de la masa y proclamar la necesidad de un poder* que sirva para mantenerla frenada, se hace instrumento de la corrupción totalitaria. Si las declamaciones de Hitler sobre la masa y las formas en que ésta se deja influir suenan al lector como una dilución de Le Bon [18], no es menos cierto que los lugares

[15, 16, 17] Cf. *ibid.*, pp. 83, 193, 15, respectivamente.

[18] En *Mein Kampf* [Mi lucha] encontramos un largo compendio de las opiniones de Hitler acerca de las formas de influir sobre las masas, que es la mejor demostración de cómo la psicología seudocientífica de la masa puede formar pareja con la dominación totalitaria: "Las grandes masas no están formadas por diplomáticos o juristas, ni siquiera por gente razonable, sino que son como niños, fluctuantes e inseguros [. . .] El pueblo, en su mayoría, es eminentemente femenil; sus pensamientos y acciones están de-

comunes de la psicología de las masas sirven para encubrir la demagogia que manipula realmente a las masas, y que convierte esos lugares comunes en instrumentos.

Sólo la moderna psicología profunda ha podido liberar de su ambigüedad política los elementos de verdad que hay implícitos en la obra de Le Bon. Poco después de la primera guerra mundial, en 1921, Freud publica el escrito *Massenpsychologie und Ich Analyse* [Psicología de las masas y análisis del Yo] [19], que tiene su punto de partida en el trabajo de Le Bon, para investigar cómo el individuo, a pesar de comportarse por lo general en forma radicalmente diferente desde el momento en que se encuentra coartado por las condiciones de la masa, termina cayendo psicológicamente en estas condiciones. Este escrito de Freud, de enorme fecundidad, es menos conocido de lo que merece.[20] Busca la

---

terminados, no tanto por sobrias consideraciones como por una sensibilidad emotiva." (A. Hitler, "Mi vida" [primera parte de *Mein Kampf*]). "¿A quién se debe dirigir la propaganda? ¿A las clases intelectuales o a las masas menos educadas? La propaganda debe dirigirse siempre y solamente, a las masas." "Toda propaganda debe ser popular, su nivel espiritual tiene que ser adecuado a la capacidad receptiva de los más humildes entre aquellos a quienes se dirige. Por eso su nivel espiritual debe ser colocado tanto más bajo, cuanto mayor es la masa de gente sobre la que se quiere actuar. Por lo tanto, si se trata [. . .] de atraer a todo un pueblo a su círculo de influencia, nunca será bastante grande la prudencia puesta en evitar cualquier presupuesto espiritualmente demasiado elevado." "El objeto de la propaganda no consiste en hacer un escrupuloso balance de las distintas razones [. . .], sino en la acentuación exclusiva de la única que debe ser exaltada. No debe buscar la verdad objetivamente, en la medida en que puede ser favorable también a los otros, para luego exponerla doctrinaria e imparcialmente a las masas; debe servir siempre y sólo a su propia [verdad]." La forma en que Hitler puso luego en práctica sus concepciones fue estudiada en toda una serie de trabajos recientes, en particular el de Walter Hagemann, en la obra *Der Mythos der Masse* [El mito de la masa], Heidelberg, 1951.

[19] Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, 1940-52, vol. XIII, pp. 71 y ss. *Massenpsychologie und Ich-Analyse.* (En cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo.*) Freud muestra cómo Le Bon identifica el inconsciente con los elementos que constituyen el "alma de la raza". A esta "herencia arcaica" agrega Freud, a diferencia de Le Bon, el material recogido en el inconciente.

[20] Es característica, por ejemplo, la afirmación de Othmar Spann, quien habla de una 'excursión diletante de la doctrina aberrante de Freud por el campo sociológico". (Artículo *Soziologie* en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, 1926, vol. VII, p. 653).

respuesta en las condiciones que permiten al individuo, en la masa, "liberarse de los obstáculos de sus impulsos instintivos inconscientes"[21], y que le parecen comparables a los de la neurosis[22]; por lo tanto, a diferencia de todos los psicólogos precedentes, Freud no se detiene en la explicación del fenómeno que puede ofrecer la sugestión, sino que trata de explicar esta última remontándose "a su fuente libidinal".[23] En los sometidos a la sugestión se produce una trasferencia inconsciente de dependencias eróticas, desviada respecto de su carácter originario. El modelo de este proceso es la identificación con el padre, trasferida ya sea a un jefe real o imaginario. Freud vuelve a encontrar este tipo de identificación en el comportamiento de las que él llama "masas altamente organizadas, durables y artificiales", es decir, el ejército y la iglesia. "Para preservar [estos entes] de la disolución, e impedir variaciones en su estructura, se utiliza cierta coerción externa", que se pone en funcionamiento creando "la imagen ilusoria"[24] de un jefe supremo o de una idea superior, a menudo negativa, respecto de la cual todos son iguales. De este modo, "cada individuo está ligado libidinalmente, por un lado, al jefe [Cristo, el comandante supremo], y por el otro a los demás individuos de la masa"[25]. Luego de la identificación "él" se esforzará por "configurar el propio yo a semejanza del otro tomado como modelo".[26] Contemporáneamente, el propio ideal del yo, no alcanzado, se proyecta en el jefe. El motor de este proceso psicodinámico son los "deseos sexuales, inhibidos en su objeto"[27] y satisfechos indi-

[21] Freud, *ob. cit.*, p. 79.

[22] Cf. *ibid.*, p. 84, en particular la nota 1. Freud se niega a atribuir a las neurosis los fenómenos de masa, y comprueba, por el contrario, que "la neurosis vuelve asocial, arranca, a quien es atacado por ella, de las configuraciones de masa habituales". (p. 159). No se puede hablar freudianamente de "neurosis comunitarias", como lo hizo hace poco, por ejemplo, Arthur Koestler, quien busca una explicación del totalitarismo: *Politische Neurosen*, en la revista "Der Monat", a. VI, 1953-54, pp. 227 y ss. El mismo Freud declara con claridad: "En la neurosis individual tenemos, como primer punto de referencia, el contraste que distingue al enfermo de su ambiente, considerado 'normal'. Justamente esta es la base que falta en una masa sometida a afectos homogéneos." (*Das Unbehagen in der Kultur*, en *Werke* cit., vol. XIV, p. 505).

[23] Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* cit., p. 101.

[24] *Ibid.*, p. 102. Freud: "die Vorspiegetung" [Ilusión].

[25, 26] *Ibid.*, pp. 104, 116, respectivamente.

[27] *Ibid.*, p. 127. Freud: "zielgehemmte Sexualbestrebungen".

rectamente; a menudo éstos adquieren la forma del deseo de volverse miembro de una multitud. Por eso, la masa se define como "muchos iguales que pueden identificarse entre sí, y un individuo superior a todos [. . .]; cierto número de individuos que han colocado el mismo objeto como ideal del yo, y que por lo tanto se han identificado recíprocamente en su yo".[28] Masa y líder son indivisibles. (Freud retoma aquí su teoría de la horda primitiva.) La identificación psicológica no elimina el yo, y la masa, por su parte, no tiene la capacidad de absorberlo totalmente.

> Cada individuo es parte de muchas masas, inmerso en la multiplicidad de identificaciones, y ha constituido el propio ideal del yo según modelos extremadamente variados. Participa, por lo tanto, de muchas almas de masa, como la de su raza, de su clase social, de su comunidad religiosa, de su Estado, etc., y puede, además, elevarse a una pequeña porción de autonomía y originalidad.[29]

Según Freud, el mecanismo de la identificación tiene un lugar decisivo en el proceso de constitución de la sociedad, en la *Kultur* y *Zivilisation*, que él se niega a separar. La "sublimación de las pulsiones sexuales" se inicia con la identificación, y permite el surgimiento del "sentimiento social".[30] En este sentido, "masa" tiene para Freud un sentido positivo: a ella se atribuye "el paso del egoísmo al altruismo"[31], el lenguaje y las costumbres serían sus productos, y sólo con ella se hacen posibles las creaciones de la cultura. Freud deja abierto el problema de establecer "cuánto debe el individuo pensador o poeta a los estímulos que le vienen de la masa en que vive, y si hace algo más que llevar a su culminación un trabajo psíquico en que los otros colaboran al mismo tiempo".[32] El momento destructivo, característico de la masa en la acepción general, se explica para Freud precisamente con la suspensión de

[28, 29, 30, 31] *Ibid.*, pp. 135 y 128, 144, 155, 112, respectivamente.

[32] *Ibid.*, p. 89. Hegel los ha llamado los "grandes individuos de la historia universal", los "gestores del espíritu del mundo": "El espíritu progresivo es, en efecto, el alma íntima de todos los individuos; pero su intimidad inconsciente es la que los grandes hombres hacen consciente [. . .] Por eso [los otros] siguen a estos conductores de almas, sintiendo la irresistible fuerza de su espíritu íntimo, que se les hace propio" (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*).

la composición en masa, de la identificación; cuando ésta termina, se liberan los impulsos agresivos.[33]

En la valoración de los aspectos positivos de la masa, y de la composición en masa, Freud sigue una tradición que va desde Aristóteles hasta Marx.[34] Él, sin embargo, no remplaza el "alma

[33] A este respecto es importante el análisis del pánico —considerado notoriamente como tipo paradigmático de los fenómenos de masa—, hecho por Freud en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, ed. cit., pp. 104 y ss.: "Sintomático por el carácter esencial de la masa, como conjunto de lazos libidinales presentes en ella, es también el fenómeno del pánico, puesto en evidencia y más fácil de estudiar en las masas militares. El pánico nace cuando la masa se disgrega; se caracteriza por el hecho de que las órdenes del superior ya no son obedecidas y cada uno se preocupa por sí mismo, sin tener en cuenta a los otros. Los lazos recíprocos quedan disueltos; se desata un miedo gigantesco, insensato. Naturalmente, se objetará que también es verdad lo contrario, a saber, que el miedo ha crecido al punto de poder afirmarse más allá de toda consideración y vínculo [. . .] Pero esta racionalización del fenómeno no da en el blanco; lo que hay que explicar es por qué el miedo se ha hecho tan grande. La dimensión del peligro no puede ser tomada como explicación, porque la misma fuerza armada que ahora cae en el pánico puede haber afrontado óptimamente peligros tan grandes o mayores, y por otra parte es característico del pánico no ser en absoluto proporcional al peligro, y de este modo irrumpe con frecuencia por motivos irrelevantes. El hecho de preocuparse el individuo por sí mismo cuando es presa del miedo pánico, confirma la interpretación de que se han derrumbado los lazos afectivos que hasta ese momento hacían inferior para él el peligro. Y ahora que está solo frente al peligro puede verdaderamente sentirlo mayor. El miedo pánico presupone, pues, el aflojamiento de la estructura libidinal de la masa, y reacciona de acuerdo con esa falta de cohesión. Y por el contrario, no es el miedo al peligro el que provocó la pérdida de los lazos libidinales de la masa [. . .] Sin duda alguna, el pánico significa disgregación de la masa, y tiene por consceuencia la terminación de todas las consideraciones recíprocas que de otro modo tenían los individuos por los otros miembros de la masa [. . .] La pérdida del jefe, en cualquier sentido que sea, la pérdida de la seguridad ciega en él, hace estallar el pánico, aunque el peligro sea igual; los lazos recíprocos entre los individuos de la masa desaparecen, por regla general, junto con el vínculo hacia el jefe. La masa se pulveriza como un matraz de Bolonia al que se le ha roto la punta."

[34] Contra la tradición del desprecio por las masas, se ha afirmado siempre que la civilización, y más aun, la misma constitución en sociedad es producida sólo por muchos, como ya se ve en la conocida argumentación antiplatónica de Aristóteles en la *Política*, 1281 b: "En efecto, los muchos, ninguno de los cuales en verdad sobresale por sí mismo, pueden ser, sin embargo, unidos, mejores que ellos [los mejores], no singularmente, sino en el conjunto; como un banquete, al cual han contribuido muchos de poco rango, puede ser mejor que uno hecho por uno solo importante. Porque

de la masa" por algún otro sustrato o hipóstasis gloriosa, existente en sí y dotada de acción propia [35], sino que reduce la tendencia a la identificación con la masa, y por lo tanto la génesis de las pro-

---

donde son muchos, cada uno puede poseer una parte de virtud y juicio, y el conjunto de todos puede llegar a ser como un hombre solo que tuviera muchos pies, manos y sentidos; y así sucede también con las costumbres y con el entendimiento." Maquiavelo está en la misma línea: "Concluyo, pues, en contra de la opinión común, la cual dice cómo los pueblos, cuando son príncipes, son cambiantes, mutables, ingratos; y afirmo que en ellos los pecados no son distintos que en los príncipes individuales [...] Pero en cuanto a la prudencia y la estabilidad, digo cómo un pueblo es más prudente, más estable y de mejor juicio que un príncipe [...]; se ve que una opinión universal produce efectos maravillosos en sus pronósticos; parece como si, por una virtud oculta, prevé su mal y su bien" (N. Maquiavelo, *Il principe e Discorsi...*, al cuidado de S. Bertelli, Milán, 1960, pp. 263-64). Marx ha mostrado, sobre todo en el capítulo *Cooperación*, de *El capital*, cómo la colaboración de muchos es condición de la vida económica y civil, describiendo la "fuerza productiva de las masas": "*...la suma mecánica de las fuerzas* de los trabajadores individuales es sustancialmente distinta del potencial social de fuerza que se desarrolla cuando muchos brazos coöperan *contemporáneamente en una misma operación indivisa*; por ejemplo, cuando hay que levantar un peso, hacer girar un órgano o eliminar un obstáculo. Aquí el trabajo individual no podría producir en absoluto el efecto del trabajo combinado, o bien podría producirlo sólo en períodos mucho más largos, o sólo en una ínfima escala. No se trata aquí solamente del aumento de la fuerza productiva individual mediante la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva que debe ser en sí y *por sí fuerza de masa*" (*El capital*).

[35] Tales hipótesis subsisten todavía entre los cultores de la psicología social, a pesar de la crítica de Freud a las hipótesis del tipo del "instinto gregario" de Trotter, o del "alma de la masa" de Le Bon, y a pesar de haberse puesto el acento en la consideración de que "la pulsión social no puede ser originaria y no analizable posteriormente [...] los primeros comienzos de su formación pueden ser encontrados en un ámbito más restringido, como por ejemplo el de la familia" (Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* cit., p. 74). Carl Gustav Jung ha reducido a veces los fenómenos de masa, de modo más o menos inmediato, a la acción de "fuerzas psíquicas autónomas", los llamados arquetipos; en él reaparece la hipótesis del fundamento hereditario de esos supuestos fenómenos psíquicos originarios: "el inconsciente, como complejo de todos los arquetipos, es el depósito de todas las experiencias humanas, hasta los más oscuros orígenes" (*Seelenprobleme der Gegenenwart*, Zürich, 1931, p. 173); son "trayectorias heredadas" (*Das Ich und das Unbewusste*, Zürich, 1938, p. 30); "se heredan en la estructura cerebral; más aun, son su aspecto psíquico; (*El problema del inconsciente*, cit., p. 141). "El depósito residual de las poderosísimas experiencias imaginativas y afectivas de todos los antepasados [...] ha elevado [...algunos] arquetipos, reconociendo incon-

piedades psicológicas de la masa, al individuo y a su relación con la familia. Y los fenómenos de la masa no se verifican en virtud de misteriosas cualidades de la masa como tal, sino que corresponden a procesos psíquicos que tienen lugar en cada individuo participante de la masa. Ésta no es un fenómeno primario, sino secundario; y los hombres no se hacen masa por simple cantidad numérica, sino bajo la acción de condiciones sociales determinadas, entre las cuales se incluye tanto el comportamiento autoritario del líder, o de otra figura paterna, como la identificación con el líder, con los símbolos, o con la horda de sus propios semejantes sometidos a la misma dependencia.

La teoría freudiana, que toma mucho más en serio de lo que comúnmente sucede el concepto de "sugestión de masa", tiene consecuencias sociológicas que llegan muy lejos, hasta la relación entre la masa y los problemas del poder. Freud sigue hasta en sus pormenores los complicados mecanismos por los cuales se produce el llamado masoquismo de las masas, su disposición a someterse al más fuerte, su voluntad gregaria, su odio contra todo grupo extraño. Los horrores que amenazan a nuestro mundo no son obra

---

cientemente las potentes fuerzas psíquicas, al rango de principios supremos, formuladores y reguladores de la vida religiosa y hasta política" (*ibíd.*, p. 136). Al iniciarse el Tercer Reich, Jung explica el nacionalsocialismo como manifestación de la actividad renovada del arquetipo de Wotan: "Si se nos permite olvidar por un instante que nos encontramos en el año de gracia de 1936, y que en armonía con esta fecha creemos dar una explicación racional del mundo en la medida en que dicha explicación se basa en el factor económico, político, psicológico [. . .], entonces Wotan ya no es una hipótesis causal totalmente inadecuada. Llevo más bien mi herética osadía hasta el punto de afirmar que el viejo Wotan, con su naturaleza abismal e inagotable, sirve para explicar más aspectos del nacionalsocialismo que todos los otros factores racionales tomados juntos" (*Aufsätze zur Zeitgeschicht*, Zürich, 1946, pp. 10 y ss.). "Wotan tiene uan biología especial, separada del ser del individuo humano singular, el cual sólo de vez en cuando es arrebatado por la influencia irresistible de esta condición inconsciente" (p. 15). También la psicología de la gestalt se acerca a veces a la hipótesis de una esencia suprapersonal concebida más o menos autónomamente, que no contribuiría a determinar procesos colectivos, sino que ofrecería siempre la imagen analógicamente adecuada para su descripción. Escribe, por ejemplo, David Katz: "En términos de psicología de la forma, me parece justificado hablar de fenómenos de masa y comportamiento de grupo «como si» se tuviese que trabajar con manifestaciones de una unidad psíquica de grupo dotada de ciertas características" (*Handbuch der Psychologie*, a cargo de D. Katz, Basel, 1951, p. 335).

de las masas, sino de todo aquello y de todos aquellos que se sirven de ellas, luego de haberlas creado. A este vínculo Le Bon le había puesto, a su modo, un nombre: "Dominio de la masa significa dominio del comité, es decir, del líder" [36]. Shajotin(estudioso de la reflexología), llamaba no equivocadamente a estos líderes, que produce la masa para abusar de ella, "ingenieros de almas":

> Es cierto que una multitud puede ser arrastrada a un paroxismo, a una explosión [...]; es cierto que es capaz de inauditas vilezas y de sublimes heroísmos. Pero es siempre bastante característico el hecho de que sólo actúa cuando está conducida, cuando hay protagonistas que maniobran sus reacciones, los "ingenieros de almas..." [las masas] se convierten más bien en dóciles instrumentos en las manos de los dictadores y [...] usurpadores, los cuales, utilizando por una parte un conocimiento más o menos *intuitivo de las leyes psicológicas, y disponiendo por la otra de los formidables* técnicos que les ofrece el Estado moderno, y no deteniéndose ante escrúpulo moral alguno, ejercen una acción eficaz sobre el conjunto de los individuos que componen un pueblo, que aquí hemos presentado como una especie de violencia psíquica [...] Es natural [pues, que] se vean obligadas cada tanto a recurrir a manifestaciones rumorosas en las que explotan y excitan las fuerzas inherentes a la multitud.[37]

Mucho se discute, y no sin razón, sobre la técnica del dominio de las masas. Pero es necesario tener cuidado con la idea de que los demagogos que las usan surgen al margen de la sociedad, y luego, ocasionalmente o gracias al empleo abusivo de instrumentos técnicos, obtienen un poder sobre los otros hombres, por lo demás pacíficos y justos; y que son bandidos, que asaltan en la ruta la diligencia del progreso.[38] En realidad estos demagogos ya no corresponden a la figura del "tamborilero aislado" [39] que quieren asumir, y tampoco son simples locos o psicópatas que consiguen penetrar en el recinto de la sociedad normal, sino exponentes de fuerzas e intereses sociales más poderosos, que logran predominar contra las masas y con la ayuda de éstas. El triunfo o fracaso del

[36] Le Bon, *ob. cit.*, pp. 163. y ss.

[37] Serge Shajotin, *Le viol de la foule par la propagande politique*, París, 1938, pp. 160, 145.

[38] Este modo de ver, característico de muchas investigaciones sobre el manejo técnico de las masas, está expresado con particular claridad en Baschwitz, *ob. cit.*, pp. 188 y ss.

[39] *Trommler*, como se calificaba Hitler a sí mismo en los "años de prueba".

demagogo no depende sólo de la técnica de dominio de la masa, sino de la posibilidad y capacidad que posee para integrar la masa a los objetivos del más fuerte.[40] Además, los demagogos siembran sobre terreno ya arado, y es por eso que no existen métodos absolutamente seguros para la seducción de las masas; el método varía con la disposición para la seducción. Se oye afirmar a menudo que los modernos medios de comunicación de masas —cine, radio, televisión, etc.— ofrecen a quien disponga de ellos la posibilidad segura de llegar al dominio de las masas mediante manejos técnicos; pero los medios de comunicación de por sí no son el peligro social, y su conformismo no hace más que reproducir o ampliar la disposición preexistente a la sumisión ideológica, que encuentra su objeto en la ideología presentada por los medios de comunicación de masas a las víctimas, conscientes o inconscientes. El contexto operativo de estos tres elementos —disposición, estímulo y reacción— ha sido señalado por investigaciones sociológicas recientes sobre los medios de comunicación de masas, que se efectuaron utilizando los instrumentos de la psicología profunda[41]; se ha visto cómo "el demagogo opera con medios psicológicos, sobre la base de predisposiciones psíquicas, pero estas predisposiciones, al igual que los fines a que tiende la obra del demagogo, están condicionados socialmente".[42]

La masa es un producto social —no una invariante natural—; una amalgama obtenida aprovechando racionalmente factores psicológicos irracionales, y no una comunidad originariamente próxima al individuo. Otorga a los individuos un sentido ilusorio de proximidad y unión; pero justamente esta ilusión presupone la atomización, alienación e impotencia de los individuos. La objetiva debilidad de todos en la sociedad moderna —la que el psicoanalista Nunberg ha llamado *Ich Schwäche* (debilidad del yo)[43]— predis-

[40] Cf. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung*, en "Zeitschrift für Sozialforschung", a. V, 1936, pp. 161 y ss.

[41] Cf. Leo Lowenthal y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator* [Los profetas del engaño. Estudio de las técnicas del agitador norteamericano], Vol. V de los *Studies of Prejudice*, Nueva York, 1949.

[42] *Ibid.*, p. XI.

[43] Cf. Hermann Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage* [Teoría general de las neurosis sobre bases psicoanalíticas], Berlín, 1932.

pone a cada uno también a la debilidad subjetiva, a la capitulación en la masa de los partidarios. La identificación, ya sea con el colectivo o con la figura poderosa del jefe, ofrece al individuo un sustituto psicológico para lo que le falta en realidad.

Es, pues, una efectiva ceguera lanzar elevados reproches contra las masas "ciegas", oponiendo a la ficción del "dominio funesto de la masa" la solicitud por una llamada "personalidad", que es una parodia de este concepto. Lo que podría hacer cada individuo es esclarecerse a sí mismo sobre qué lo hace convertirse en masa, para oponer una resistencia consciente a la "tendencia" al comportamiento de masa. A la adquisición de esta conciencia, el moderno saber sociológico y psicológico puede ofrecer más de una ayuda, rasgando mientras tanto el velo ideológico predominante, acerca de la presunta inevitabilidad de la existencia masificada, y ayudando a los hombres a liberarse de un sortilegio cuya potencia demoníaca dura el mismo tiempo que la fe que se le concede.

6

CULTURA Y CIVILIZACIÓN

La tendencia a la polémica contra la masa, que se ha visto aquí a la luz de algunos resultados de la psicología profunda, se incluye sociológicamente en un orden de temas más amplio. Los fenómenos de masa no son por cierto nada nuevo, y sin embargo, el concepto de masa se relaciona comúnmente con nuestra cultura de la técnica. Es cierto que algunos rudimentos de la valoración negativa de la civilización se encuentran ya en la filosofía estoica de la cultura; Posidonio, en particular, veía una correspondencia entre los progresos materiales de las condiciones de vida, obtenidos gracias a la imitación de la naturaleza, y la decadencia moral. Así, según él, se descomponía la originaria "edad de oro": al primitivo Estado ideal, sin violencia y sin leyes, le sigue otro en el que las leyes y las instituciones sociales son necesarias; se van diferenciando las esferas de la técnica exterior, y de la pura *theoria*. Esta última, ya en Cicerón, será interiorizada y neutralizada como *cultura animi* [1]. En esta prefiguración de las dos esferas, material y moral, se puede ver una prefiguración del moderno dualismo de civilización como cultura material (*Zivilisation*) y valores de cultura (*Kultur*). *Kultur* ha tenido siempre algo de "cultura espiritual" [2].

[1] Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, II, 13. Cf., para la filosofía de la cultura de los estoicos, en el mismo, I, 62 y ss., y Séneca, *Ad Lucilium Epistolarium Moralium Quae Supersunt*, Epist. 90.

[2] Cf. por ejemplo Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad] (Trad. de *Sämtliche Werke*, ed. de Berhard Suphan, vol. 14, 15, III, 2, 3, Berlín, 1909, p. 228): "El camino que han recorrido hasta ahora algunos pueblos muestra cuán distintos son los objetivos que dirigen sus esfuerzos, según los lugares, los tiempos y las circunstancias. Entre los chinos fue una refinada moral política, entre los hindúes una especie de solitaria pureza, de callada laboriosidad y paciencia; entre los fenicios, el espíritu emprendedor y activo de la navegación. La cultura de los griegos,

Pero *Zivilisation* no se opone originariamente a "cultura del espíritu" para indicar la cultura en lo que tiene de material, sino que designa más bien al conjunto de la humanidad; es el sentido de *humana civilitas* en *De Monarchia* de Dante[3]; y ya leemos en el *Convivio*, más antiguo: "El fundamento radical de la majestad imperial, verdaderamente, es la necesidad de la civilización humana, que está ordenada hacia un fin, a saber, la vida feliz".[4] El concepto de *civilis* ha sufrido aquí una extensión respecto del latín antiguo, que por él entendía en primer lugar la esfera política, en oposición a la militar. En cambio, ahora *Civilitas* pertenece a lo humano en general, y es un concepto referente a la felicidad del hombre.

En el sentido moderno, la expresión *civilisation* se afirma por primera vez en la cultura inglesa; la vemos usada frecuentemente en el siglo XVIII en oposición a la cultura cortesana y feudal. Escribe, por ejemplo, James Boswell en su biografía de Samuel Johnson:

> Lunes, 23 de marzo; lo encontré ocupado en la preparación de una cuarta edición de su diccionario in-folio [...] No quiere admitir *civilization*, sino sólo *civility*. Con toda la deferencia debida, le dije que encontraba *civilization*, del verbo *to civilize* [civilizar], mejor que *cultura* en cuanto opuesto a *barbarie*; y es mejor tener una palabra distinta para cada significado que una sola palabra para dos significados, como es el caso de *cultura*, en sentido usado por él.[5]

---

y en especial de Atenas, tendió a un máximo de belleza sensible, tanto en el arte como en las costumbres, en la ciencia y en la organización política. En Esparta y Roma se tendía a la virtud de un patriotismo heroico, ligado al país nativo, pero de maneras bastante diferentes en las ciudades [...] Vemos, sin embargo, en las obras de todos un principio único, es decir, una razón humana que se esfuerza por hacer de lo múltiple, uno; del desorden, orden; de una multiplicidad de fuerzas y de fines, un todo dotado de proporciones y de durable belleza."

[3] Dante Alighieri, *De Monarchia*, I, III, 3: "Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis [...] denique ultimus ad quem [ordinat] genus humanum" (*Las obras de Dante*, Dantesca, Firenze, 1940, p. 332). Retomado por J. Huizinga en *Geschändete Welt* [El mundo desfigurado], en *Schriften zur Zeitkritik*, Zurich-Bruselas, 1948, p. 161.

[4] Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IV, I (ed. cit., p. 236), y cf. Huizinga, *ob. cit.*

[5] James Boswell, *Vida de Samuel Johson.*

En francés, *civilisation* aparece sólo con Turgot. En el uso del alemán, la palabra *Zivilisation* adquiere el sentido estricto moderno sólo en el siglo XIX. Y a partir de entonces civilización, como forma moderna de la cultura, se relaciona, por un lado, con el extraordinario incremento de la población a partir de la revolución industrial y la concentración urbana resultante, y por el otro, con la disolución de los órdenes tradicionales de la sociedad, por efecto de la *ratio* como razón y cálculo racional.[6] El viejo orden sería remplazado por un estado de hiperorganización, y además de caótica desorganicidad. Tendremos entonces una gran cantidad de hombres que lleven una existencia superficial y sin alma, atomizados, sin la fuerza de una cohesión intrínseca, aferrado cada uno a sus propias prerrogativas y al mismo tiempo oscuramente consciente de la fuerza confusa del número: tal era el "tipo del moderno cavernícola" de que hablaba Spengler.[7]

[6] Así sucede en particular en Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas.*

[7] "El hombre de la cultura, formado espiritualmente por el campo, se convierte en propiedad e instrumento de su propia criatura, de la ciudad, y a la postre es sacrificado por ella. Esta masa de piedra es la ciudad *absoluta.* Tal como se dibuja con grandiosa belleza en el mundo luminoso del ojo humano, su imagen contiene todo el augusto simbolismo de muerte propio de lo que está definitivamente "hecho". La piedra espiritualizada de las construcciones góticas, luego de una historia del estilo de diez siglos, ha terminado por trasformarse en el material inanimado de este desierto demoníaco de piedra pura. Tales ciudades son *todo* espíritu. A diferencia de lo que era todavía característico de las ciudades jónicas y barrocas, sus casas ya no son las descendientes de las antiguas casas campesinas, en donde había comenzado la cultura. Ya no son casas en las cuales Vesta y Jano, y los penates y lares, tengan todavía un lugar, sino simples habitaciones creadas, no con la sangre, sino con un fin práctico; no con el sentimiento, sino con una iniciativa económica. Mientras el hogar, en sentido religioso, constituye el centro real y significativo de la familia, subsiste una última conexión con la tierra. Sólo cuando también esto desaparece, y una masa de locatarios y huéspedes nocturnos lleva una existencia errante de un techo a otro en ese mar de cosas, casi como los cazadores y los pastores de la antigüedad, sólo entonces adquiere una forma perfecta el nómade intelectual" (Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*). "Así, en las civilizaciones encontramos, desde hace tiempo, ciudades de provincia abandonadas, y hacia el fin del ciclo, gigantescas ciudades desiertas, entre cuyas masas de piedra una exigua población de *fellach* no viven en forma muy diferente a la de la humanidad de la Edad de piedra en sus cavernas y viviendas lacustres" (*ibid.,* pp. 826-27, y cf. pp. 818 y ss.). De modo similar, la *Kultur* se identifica con el campo, la *Zivilisation,* en cambio, con la ciudad, ya en la filosofía de la cultura rusa del siglo XIX, sin duda influida

A la imagen negativa, así construida, de lo que pertenece a la civilización, se opone ahora la *Kultur* —en el sentido en que ya desde niños se experimenta, por lo menos una vez, el contraste entre una calle de casas de inquilinato, con las fachadas llenas de carteles publicitarios, y el cuadro de una pequeña ciudad medieval todavía intatca. Y el mal del mundo contemporáneo se relaciona muy pronto, por decirlo así, estéticamente, a este fenómeno de la *Zivilisation*, experimentado o definido con más o menos vagueda. Así ocurría, y con suma eficacia, en la popularísima obra de Spengler, hace ya más de treinta años, donde las "últimas épocas de las grandes culturas", que tienden íntimamente a la disolución, eran definidas en gran medida por analogía con algunos fenómenos de la era imperial romana y de los siglos XIX y XX, y presentadas como períodos finales próximos a la inevitable disgregación y muerte.

La aversión a la *Zivilisation* se encuentra hoy, casi siempre, en compañía de tales formas de pesimismo histórico, en el cual es lícito ver un cambio importante del espíritu público. Sólo sesenta años atrás, los ataques contra todo lo que se consideraba simple civilización eran cosa de todos los días, pero se entendía la *Zivilisation* como fase inicial y no final. Una fuente tan popular como el *Mayers Konversationeslexikon* de 1897, por ejemplo, dice: "La civilización [*Zivilisation*] es la fase a través de la cual debe pasar un pueblo bárbaro para llegar a un grado más elevado de cultura [*Kultcr*], a la industria, al arte, a la ciencia y al sentimiento ético". En este ejemplo se puede ver en qué medida el acento valorativo que se pone sobre los conceptos de orden social dependen de las condiciones sociales en que se formulan las valoraciones.

Se estila además oponer a la *Zivilisation* la *Kultur*, como conciencia humana rica en forma y sentido.[8] Esta antítesis reaparece

---

por el romanticismo alemán, y sobre todo por Adam Müller. También en Marx encontramos el pecado original en el momento del pasaje del campo a la ciudad: la "comuna oriental" del mundo agrícola eslavo (el *mir*, en la descripción de Haxthausen) sería el modelo originario de una "comunidad" puesta como fin, y en la cual el hombre "vive como dueño de las condiciones de su realidad" (cf. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, p. 375).

[8] La invectiva de los poetas en la antítesis de cultura como convivencia llena de sentido ético y de civilización como aplastamiento hedonístico se encuentra ya en épocas antiquísimas. Cf. por ejemplo la Sátira VI de Juvenal, donde la antítesis aparece como un contraste entre pasado y presente:

en una época que, en el estereotipo corriente, está a su vez sublimada en *Kultur*, la época del rococó, cuyos castillos serán luego trasfigurados por la nostalgia romántica como lo opuesto al mundo de las casas de inquilinato, de la iluminación eléctrica en las calles y de los automóviles. No sólo contra la injusticia, sino también contra la supuesta caída en la artificiosidad de la vida francesa bajo el absolutismo, Rousseau eleva la naturaleza al nivel de elemento crítico; y desde entonces este contraste se ha venido introduciendo en la conciencia común.[9] Puede sorprender, en

"Un humilde patrimonio / conservaba la casta latina en una época / y salvaban del vicio su pequeña casa / los sueños breves y los trabajos / y las manos ocupadas y encallecidas / de lanas etruscas. / Y Aníbal a las puertas, / ya próximo, y los maridos vigilantes / sobre la torre Collina. / Ahora sufrimos / los tristes efectos de la larga paz; / el lujo impera, más funesto que las armas / y se venga del domesticado mundo. / No culpa alguna, no crimen alguno / de codicia falta ahora entre nosotros / desde que sucumbió la pobreza romana. / Trasmigraron entonces sobre estas colinas / Rodi y Mileto y Sibaris y el cercado / de Flores, y la lasciva Taranto embriagada. / Introdujo primero las costumbres bárbaras / el impúdico dinero y la riqueza / debilitó los tiempos con los infames lujos." (Juvenal, *Sátira,* II, 6, a cargo de G. Vitali, Bolonia, 1947, pp. 130 y ss., y vv. 287-300).

9 En Rousseau el ataque está dirigido, ante todo, contra lo que hay de falso en la cultura, la oficiosidad, "apariencia de todas las virtudes sin tener ninguna". "*El espíritu tiene sus necesidades, como el cuerpo tiene las suyas,* que forman la base de la sociedad; las otras hacen su deleite. Mientras el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, la ciencia, las letras y las artes, menos despóticas y tal vez más poderosas, esparcen guirnaldas de flores sobre sus cadenas de hierro, sofocan en ellos el sentimiento de la libertad original, en la cual parecían haber nacido, los hacen amar la esclavitud en la que se encuentran y hacen de ellos lo que se llama pueblos inciviles [*policés*]. La necesidad levantó los tronos; la ciencia y las artes los han consolidado. Poderosos de la tierra, amad el ingenio y proteged a quienes lo cultivan. Pueblos cultos: cultivadlo. Felices esclavos, este gusto delicado y fino del cual estáis orgullosos, esta dulzura de carácter y esta urbanidad de las costumbres, que vuelven tan fácil y obligado el comercio humano entre vosotros; en una palabra, la apariencia de todas las virtudes sin poseer ninguna: todo eso lo debéis al talento" (J. J. Rousseau, *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon . . .* [Discurso que ha ganado el premio en la Academia de Dijon . . .] [Sobre la ciencia y el arte], en *Oeuvres Complètes* [Plèiade], vol. III, pp. 6-7). "Antes que el arte hubiese formado nuestros modales y enseñado a nuestras pasiones un lenguaje rebuscado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales [. . .] La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor, pero los hombres encontraban la seguridad en la facilidad con que cada uno penetraba en el espíritu de los otros, y esta ventaja, de la cual ya no sentimos el valor, les ahorraba muchos vicios. Hoy en día, sutiles bús-

cambio, encontrar el disgusto por la civilización también en Kant, quien se sentía tan profundamente deudor de Rousseau, a pesar de ser cualquier cosa menos irracionalista. En sus *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita], escribe:

> Estamos *educados* en muy alto grado en el aspecto del arte y de la ciencia, estamos *civilizados* [*zivilisiert*] hasta el aburrimiento en todo lo referente a las formas y las convenciones sociales. Pero para considerarnos ya *adelantados moralmente* [*moralisiert*], todavía falta mucho. En efecto, la idea de moralidad se incluye aún en la cultura [*kultur*], pero la aplicación de esta idea, entendida sólo como respeto de las costumbres en lo que respecta al sentido del honor y de las conveniencias sociales, constituye sólo la civilización [*Zivilisierung*].[10]

El planteo de Kant suena roussoniano, y en gran medida inocen-

---

quedas y un gusto más afinado han llevado el arte de agradar a un primer lugar, y reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad [. . .] A cada instante la cortesía exige, la buena educación obliga, se sigue constantemente el uso, nunca el propio genio. Ya no se tiene la osadía de aparecer tal como se es [. . .] Por eso nunca se sabrá bien con quién se las tiene que ver, y para reconocer quién es amigo será necesario esperar las grandes ocasiones, es decir, esperar que sea demasiado tarde, porque, precisamente, para esas ocasiones habría sido esencial saberlo" (*ibid.*, p. 8). Detrás de estas célebres invectivas está la conciencia de la contradicción entre la forma humana y el contenido inhumano del absolutismo tardío; ni son, pues, sólo "reaccionarias" y contrarias a la cultura, sino que también expresan la idea de que la cultura humana aún no está realizada. Pero es muy corto el paso, hasta la cruda denuncia de la conciencia misma: "Si ella [la naturaleza] nos ha destinado a ser sanos, yo casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal corrompido." (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* ed. cit., p. 138) [Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres]. Cf. la carta a Voltaire del 10 de setiembre de 1755 (*Oeuvres Complètes,* 1792-93, vol. XXXI, pp. 150 y ss.): "El gusto por las letras y las artes nace, en un pueblo, de un vicio íntimo, que ese gusto acrecienta. Y si es verdad que todos los progresos humanos son perniciosos para la especie, los progresos de la cultura intelectual [*esprit*] y de la conciencia, que aumentan nuestro orgullo y multiplican nuestros descarríos, aceleran muy pronto nuestras desgracias. Se acerca, sin embargo, un tiempo en el cual el mal es tal, que las causas mismas que lo han hecho nacer son necesarias para impedir que aumente." Con lo que, ciertamente, se llega a una concepción dialéctica de la historia.

[10] Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. VIII, Berlín, 1912, p. 26.

temente clasificatorio. Pero en las formulaciones de Kant, que aparecen fríamente sobrias y pedantes, hay, como sucede a menudo, más verdad respecto de la sociedad en las efusiones contra la *Zivilisation* popularizadas más tarde [11], y cuyo extremo quizá

[11] Para la moderna aversión por la *Zivilisation* bastan dos documentos, no sólo separados por muchos años, sino de dos autores de actitudes opuestas. El primero es del nacionalista popular-racial Richard Wagner, el otro del socialista Ferdinand Tönnies. "No a la consideración del clima natural, sino al hombre, único creador del arte, debemos dirigirnos [. . .] para entender exactamente lo que ha vuelto al hombre europeo incapaz de arte. Y esta fuerza malignamente actuante es reconocible con plena certeza en nuestra *Zivilisation,* indiferente a cualquier clima. No es el ambiente ecológico natural el que ha reducido los pueblos del norte, prepotentemente vigorosos, que en un tiempo destrozaron el mundo romano, a desechos de hombre, serviles, obtusos, de mirada idiota y nervios débiles, brutos y sucios; no es eso lo que ha hecho de las alegres estirpes, emprendedoras y seguras de sí, de los héroes, que ni siquiera entendemos ya, nuestra ciudadanía hipocondríaca, pusilánime y servil; no es por su efecto que de los germanos esplendorosos de salud hayan salido estos bobos escrofulosos, del Sigfrido de entonces un Teopompo, del lanzador de jabalina un encolador de talegos, un consejero de la Corte y un jesús-ayúdame. No, la gloria de esta excelsa empresa pertenece a nuestra cultura sacerdotal y leguleya, con todos sus magníficos resultados, entre los cuales, junto con nuestra industria, tiene un puesto de honor nuestro indigno arte, que marchita corazones y mentes; resultado de derivarse en línea directa de aquella cultura completamente extraña a nuestra naturaleza, y no de la necesidad propia de la naturaleza" (R. Wagner, *Kunst und Klima* [Arte y Clima], en *Ges. Schriften und Dichtungen,* vol. III, 2ª edición, Leipzig, 1887, pp. 214 y ss.). Y Tönnies, en *Gemeineschaft und Gesellschaft,* ed. cit., pp. 279 y ss.: "Nos referimos aquí sobre todo a una convivencia y a un estado social en el cual los individuos permanecen los unos contra los otros en el mismo aislamiento y en la misma velada hostilidad, de modo que sólo el temor o la inteligencia los contienen de atacarse recíprocamente, y por lo tanto, inclusive las relaciones efectivas y las acciones pacífico-amistosas deben ser concebidas como basadas en el estado de guerra. Tal es, según la determinación conceptual que se ha propuesto, la situación de la civilización social [*der gesellschaftlichen Zivilisation*], en la cual la paz y el comercio son mantenidos en virtud de la convención y del temor recíproco que se expresan en ella; es decir, una condición que el Estado tutela y desarrolla mediante la legislación y la política, y que la ciencia y la opinión pública en parte tratan de concebir como necesaria y eterna, y en parte exaltan como progreso hacia la perfección. Pero más bien en los modos de vivir y en los ordenamientos comunitarios, se conserva el carácter popular [*Volkstum*] y su cultura [*Kultur*], A éstos se opone el estatismo [*Staatstum*] (concepto en el cual se podría resumir la situación social), con un odio y un sentimiento de desprecio frecuentemente ocultos, pero con mucha mayor frecuencia aun hipócritamente disimulada . . ." Mordaz y precisa es la definición de Alexander Rüs-

lo dé la poesía del *Séptimo anillo* de Georges, *Porta Nigra*, en la cual un efebo romano, renacido en la Treviri de nuestros días, se erije en juez de los tiempos nuevos. Utilizando la forma gramatical de la coordinación, Kant pone los dos conceptos de *Kultur* y *Zivilisation* en una relación que no es la de la mera sucesión en el tiempo, ni de simple incompatibilidad, y los caracteriza como elementos interdependientes, y aun contradictorios, del proceso de progresiva socialización. Sabe que no puede existir una sin la otra; que el desarrollo interior del hombre y el aspecto que él imprime al mundo externo dependen uno del otro, y que sería una ilusión querer crear un mundo de la interioridad que no diese prueba de sí actuando sobre la realidad.[12] Los órdenes pasados,

tow para tales dicotomizaciones del universo social en el rígido esquema de una bipolaridad de valores: se trata de "concepciones de superintegración resultantes del temor a la atomización" (*Uberintegrationsvorstellungen aus Atomisierungsangst*). (Cf. A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* [Ubicación de nuestro tiempo], vol. II, Erlenbach-Zürich, 1952, p. 446). Tal esquema opera luego particularmente en la filosofía y sociología de Max Scheler; véase sobre todo *Vom Ewigen im Menschen* [Sobre lo eterno en el hombre], Berna, 1954, pp. 336 y 421, y *Vom Umsturz der Werte* [La ruina de los valores], Berna, 1955, pp. 144, 185 y passim.

[12] Schiller lo ha mostrado explícitamente: "Cuanto más variada se desarrolla la sensibilidad, cuanto más móvil es y cuanto mayor superficie ofrece a los fenómenos, tanto más mundo aprehende el hombre, tantas más aptitudes desarrolla en sí; cuanta más fuerza y profundidad adquiere la personalidad, cuanta más libertad la razón, tanto más mundo comprende el hombre, tanta más forma crea fuera de sí. Su cultura consistirá, por lo tanto, en primer lugar, en procurar a las facultades receptivas la mayor multiplicidad de contactos con el mundo, en llevar al máximo la pasividad por parte del sentimiento; en segundo lugar, en adquirir para la facultad determinante la máxima independencia de la receptiva, y en impulsar al máximo la actividad de la razón. Donde se unan estas dos cualidades, el hombre unirá a la máxima plenitud de existencia, la máxima independencia y libertad; y en vez de lanzarse al mundo y perderse en él, más bien lo atraerá a sí, con toda la infinidad de sus fenómenos, y lo someterá a la unidad de la razón" (Friedrich Schiller, *Uber die ästhetische Erziehung des Menschen*, 13, Brief [De la educación estética del hombre]). Inclusive Fichte tuvo conciencia de una relación así: "Es perfectamente cierto que cuanto más se acerque el hombre a la realización de su fin supremo, tanto más fácil deberá resultarle la satisfacción de sus necesidades sensibles; que deberá emplear menos fatiga y esfuerzo para el trascurrir de su vida en el mundo; que aumentará la fertilidad del suelo, hará más benigno el clima, deberá realizarse una multitud innumerable de nuevos descubrimientos e invenciones, para hacer más variadas y fáciles las posibilidades de sustentamien-

a los que se llama ahora *Kultur* —y es un gran halago, este de llamar cultura a todo lo que no remite con fuerza inmediata al mecanismo de la autoconservación, comprendido también aquel siglo XIX, en una época excluido como mera "civilización"—; todas las épocas de cultura, las "*Kultur*"-*Epochen* de la "historia de la cultura", fueron tales, no por simple expresión de la humanidad interior pura, sino a través del proceso vital de la sociedad y su realidad en las cosas; inclusive la *Kultur* griega, romana, cristiana, tuvieron un momento altamente desarrollado de "civilización". Sólo un tipo de conciencia cultural que, no teniendo ya esperanzas de dar al mundo humano la forma de la libertad y de la conciencia, lo entiende, como Spengler [13], análogo al florecer y marchitarse de los vegetales, puede llegar a esta separación rigurosa de *Kultur* como producto y forma del alma, y *Zivilisation* como exterioridad, absolutizando la primera y poniéndola contra la segunda, y abriendo con suma frecuencia las puertas de par en par al verdadero enemigo, la barbarie. Hoy en día, los defensores de la cultura tienen más en cuenta la creación de recintos donde se conserven los "valores de la cultura" que el espíritu de la humanidad. Y los frontones medievales de las viejas ciudades, reducidos a objetos de exposición, o las casas barrocas reconstruidas para dar incremento al turismo, se insertan demasiado bien en el trajinar de las agencias de viaje en relación con las "Calles románticas" [14], y en general, en la actividad civilizadora que se debería poner bajo acusación.

Frente a todo esto, se lee con una sensación de liberación la polémica contra la separación de *Kultur* y *Zivilisation*, de un pensador de nuestro tiempo, que está más allá de cualquier sospecha

---

to" (Johann Gottlieb Fichte, *Uber die Bestimmung des Gelehrten*). Y, asimismo, Comte, en el *Cours de philosophie positive*, t. IV cit., p. 503: "El progreso político, moral e intelectual de la humanidad es [...] indivisible de su progreso material."

[13] Cf. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [La decadencia de Occidente], cit., pp. 41, 142, 447 y ss. Sobre la relación entre "alma" y "cultura" [*Kultur*], cf. Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur* [Sobre el carácter positivo de la cultura], en "*Zeitschrift für Sozialforschung*", a. VI, 1937, pp. 67 y ss.

[14] Alusión a la *Romantische Strasse*, célebre itinerario turístico de Würzburg a Augusta y Füssen, por las ciudades medievales de Rothenburg sobre el Tauber, Dinkelsbühl y Donauwörth [*N. del T.*].

de superficialidad y fácil optimismo en el progreso. Citamos uno de los últimos escritos de Freud:

> La cultura humana —entendiendo con esto toda la elevación ocurida en la vida humana por encima de sus condiciones animales, y por la cual se distingue de la vida de los animales; y quiero abstenerme de la insulsa separación entre cultura [*Kultur*] y civilización [*Zivilization*]— muestra con claridad dos aspectos a quien la observa. Comprende por un lado todo el saber y toda la capacidad que los hombres adquirieron para dominar las fuerzas de la naturaleza y obtener los bienes para satisfacer las necesidades de los hombres; por el otro lado, todas las instituciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y en particular la distribución de los bienes obtenidos. Estas dos direcciones de la cultura no son independientes una de la otra, en primer lugar porque las relaciones recíprocas de los hombres se modifican profundamente en la medida en que la satisfacción de los impulsos se hace posible por los bienes disponibles; en segundo lugar, porque el individuo humano mismo puede entrar con otro en una relación de hombre a cosa, cuando el otro utiliza su fuerza de trabajo o lo adopta como objeto sexual; y en tercer lugar, porque cada individuo es potencialmente un enemigo de esa cultura, que, sin embargo, ha de ser un interés universalmente humano.[15]

Lo que no se puede desconocer es el hecho de que las dos cosas que el espíritu iluminista quiere ver estrechamente ligadas, desde Kant hasta Freud, ahora se han venido separando. No es justo invocar la *Kultur* en contra de la *Zivilisation*: el gesto imprecatorio, las fórmulas exaltadoras de la *Kultur* contra la sociedad de masas, el diligente consumo de bienes culturales como manifestación del propio gusto superior en la estructuración del alma; todo esto, precisamente, es inseparable de lo que nuestra cultura tiene de disgregado y disgregante. La invocación de la *Kultur* es impotente.[16] Pero igualmente cierto es que la actividad de la civilización, como producción y uso cultivado de meros objetos instrumentales, y además con frecuencia superfluos, ya se ha vuelto finalmente intolerable a sí misma, y que los hombres ya casi no son, o no son del todo, dueños de ese aparato, sino sus funcionarios, o bien consumidores forzosos de lo que la civilización pro-

[15] Freud, *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV: "Die Zukunft einer Illusion", cit., pp. 326 y ss.

[16] Cf. *Studien über Autorität und Familie*, por Max Horkheimer, París, 1936, pp. 3 y ss.

duce.[17] Pero sería falso detenerse en esta reflexión. Los aspectos de la llamada *Zivilisation*, de los que hoy sufrimos, estaban presentes originariamente también en las celebradas épocas de *Kultur*; y, a menos de que se quiera impugnar la felicidad humana en cualquiera de sus formas, es preciso meditar sobre la suerte de los esclavos que erigieron las obras en las que la cultura egipcia floreció como una cultura todavía celebrada, o la de las masas medievales, sin cuya triste existencia las catedrales góticas no se hubieran podido construir, y preguntarse si esa suerte no es, después de todo, peor que la de las modernas víctimas del cine y de la televisión, que por cierto no serán glorificadas por ello.

Lo que la cultura de la técnica de nuestros días tiene de caótico y monstruoso no deriva de la idea misma de una cultura técnica, ni de determinada esencia de la técnica como tal. La técnica ha adquirido en la sociedad moderna una posición y una estructura ya características, cuya relación con las necesidades de los hombres es profundamente incongruente; el mal, pues, no deriva de la racionalización de nuestro mundo, sino de la irracionalidad con que actúa dicha racionalización. Los bienes de la *Zivilisation* que producen horror son instrumentos de destrucción, o bienes creados por la superproducción, que engaña a los hombres con su aparato publicitario, tanto más útil cuanto más sabiamente refinado. Un automóvil se puede usar también para huir de algún tipo de envilecimiento; Karl Kraus cuenta haber usado el suyo para poder escuchar, por lo menos una vez, un ruiseñor. Pero las carrocerías *monstruo*, que cambian periódicamente de color sólo porque "así se usa", tienen algo de enfermizo. El absurdo económico en que está atrapada la técnica, no ya el progreso técnico como tal, hace pesar su amenaza sobre la cultura, y ahora, ya sobre la supervivencia física de la humanidad. Es cierto que se está haciendo difícil separar el progreso técnico, no de la *Zivi-*

[17] "El saber y la cultura práctica presentan el mismo cuadro: en un contacto cada vez más intrincado con la naturaleza y consigo misma, y en un universo de instrumentos cada vez más profundizado, la humanidad parece tener cada vez menos éxito en dominar lo uno y lo otro, y en orientarlo según objetivos espirituales, y que de esta manera lo dominan, a él y a su vida, cada vez más profundamente. La obra es cada vez más dueña del hombre. Pero esta tendencia es, para la humanidad íntegra considerada como especie, la misma que llamaremos envejecimiento y extinción en un individuo particular" (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 239).

lisation, sino del aplastamiento en la idiotez, en tal medida están siendo los hombres puestos entre paréntesis en el proceso de producción de las mercancías. La técnica es dueña, no sólo de sus cuerpos, sino de sus espíritus; y hay un velo de mistificación tecnológica, como hay un "velo monetario" conocido en la teoría económica. Los hombres formados en la moderna civilización no sueñan con un mundo de redención, ni con el país de Jauja, en la cual cada uno espera que los pollos asados le lleguen volando hasta la boca, sino simplemente el automóvil superior al que poseen, el próximo *gadget*. Este orden de finalidades absurdamente distorsionado, del que ninguno puede sustraerse, no tendrá por remedio un retorno a la sustancialidad de la *Kultur*, destinado de cualquier manera a seguir siendo una quimera, sino sólo el esfuerzo de impulsar la actual civilización, de manera positiva, más allá de sí misma. Lo que la *Kultur*, en todas sus formas, no ha hecho más que prometer, se verá realizado por la *Zizilisation* cuando ésta se encuentre tan extendida y liberada que no haya ya hambre sobre la tierra.

7

SOCIOLOGÍA DEL ARTE Y DE LA MÚSICA

Si es cierto que la meditación crítica del espíritu que domina la época y el estudio de las verdaderas relaciones sociales se compenetran y sostienen alternativamente, lo que se llama "sociología de la cultura" (término en sí mismo capaz de despertar alguna sospecha) no deberá agotarse en la consideración del contexto social en el cual actúan las obras artísticas, sino profundizar el sentido social de las obras mismas, y por lo tanto, y no en último término, el significado de las mercancías que hoy sustituyen en gran medida la obra de arte en su autonomía. Es decir, se tratará de tomar la obra de arte como objeto de una investigación que descifre en ella una inconsciente historiografía de la sociedad.

Sin embargo, aun en ese campo de la sociología del arte han prevalecido durante mucho tiempo métodos relativamente primitivos: los sociólogos se limitaban a indagar el origen social de los artistas, sus concepciones políticas y sociales, los contenidos que sus obras tomaban como argumentos, etc. Rústicos procedimientos de ese tipo se utilizan aún hoy, y, en los países del bloque oriental, sobre todo, sirven para la represión del movimiento artístico libre. Pero, además, lo que se deja a un lado es, precisamente, lo esencial de la obra de arte, lo que la convierte en tal, el momento de la creación de imágenes en la tensión entre contenido y formas. Sólo hace poco los problemas de la forma y de la figuración artística, reservados durante un tiempo para una historia de la cultura alejada de las realidades sociales, han ido entrando en el tratamiento sociológico de las obras de arte. El testimonio más válido en ese sentido es probablemente la obra de Arnold Hauser, aparecida en 1953, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* [*Historia social del arte y de la literatura*].[1] Con

[1] Cf. Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, 3 tomos, Guadarrama, Madrid, 1957.

extraordinaria energía y sutil sentido de las cosas, Hauser desarrolla los movimientos estrictamente estéticos y los sociales, unos de los otros y en su entrelazamiento; y no es por cierto casualidad que, inclusive mientras el creciente peso de la especialización hace que casi ningún historiador se atreva a intentar tesis como todavía eran las de la historiografía universalista de Ranke, Hauser pueda tratar felizmente una exposición general de alto nivel, y logre, gracias a su capacidad, iluminar la riqueza de la particularidad artística en el contexto coherentemente elaborado del proceso histórico.

Se suele explicar la ausencia de las llamadas "grandes síntesis" en las actuales ciencias morales y sociales, por la progresiva extensión de la materia que es necesario dominar; los conocimientos de detalle que el investigador se ve obligado ahora a poseer serían tantos, que le impedirían una visión total de su disciplina y le impondrían una forma monográfica de trabajo. Pero esta tesis recuerda demasiado la antigua y dudosa premisa de la sociología, en el sentido de que podría ofrecer, algún día, luego de suficientes investigaciones, la inteligencia del todo social; por consiguiente resulta difícil creer que el motivo señalado sea el verdadero, y que la ausencia de síntesis no se reduzca, en cambio, al tipo de conocimiento predominante en la ciencia social y en sus representantes, a la disolución de la actitud filosófica y, en general, teórica; al temor, que aumenta con el crecimiento del control colectivo, de decir algo que no resulte reproducible a placer en la experiencia del lector; en una palabra, al dominio del positivismo como ideología paralizante. Un sabio de auténtica estatura, que no se deje limitar y que tienda a la exposición general, puede tener éxito, hoy como ayer.

El procedimiento de Hauser carece de arbitrariedad, de "paralelismo", del recurso a las analogías. Sobre todo, logra evitar el peligro que más pesa sobre una tentativa como la suya, el de la ejemplificación, el de la explicación de los materiales "desde arriba", que en lugar de adoptar y realizar hasta el fondo la dialéctica de idea y dato, abusa de la idea, haciendo de ella una norma fija, un "dato" de segundo grado. Por el contrario, su método es dialéctico en el sentido más preciso, y le permite derivar las formas artísticas —a través de todas las mediaciones y en todas sus diferenciaciones específicas— de las condiciones sociales, tanto del trabajo como de las relaciones de dominio en las diversas fases

históricas. La primacía sigue perteneciendo a la producción, sin que distribución y recepción queden en segundo plano; el arte es explicado a partir de la totalidad social. Pero el lugar y la función específica de los fenómenos individuales no resultan sacrificados. La limitada insistencia en la inminente autonomía del arte —que Hauser no niega, pero que, precisamente, reconstruye en términos sociales— es evitada aquí, lo mismo que el dogmatismo de operar con el concepto de la función social del arte o con el concepto de pueblo, que cuando mucho se encuentra cerca de la consideración extrínseca de la obra de arte, como mala herencia del romanticismo. La teoría dialéctica de la sociedad no constituye el "punto de vista" de la obra, precisamente porque la crítica hegeliana contra toda filosofía del "punto de vista" es intrínsecamente realizada en el procedimiento del autor. De tal manera, la obra no presupone abstractamente motivos teóricos, sino que se nutre de cada una de sus frases, y las oculta todas en el análisis de las obras y de las relaciones. Puede darnos una idea de ello, por ejemplo el pasaje sobre Proust y Joyce, en el cual los dos autores son tratados en relación con el concepto de "espacialización" y en la unidad de un discurso que los relaciona con el cine:

La fascinación de la simultaneidad, el descubrimiento de que por un lado el hombre mismo, en el mismo instante, pasa por múltiples experiencias diversas, independientes e inconciliables, y que por el otro, hombres distintos, en lugares distintos, viven a menudo la misma experiencia: que en diferentes puntos de la tierra, aislados unos de los otros, sucede al mismo tiempo la misma cosa: este universalismo que la técnica moderna ha revelado al hombre es quizás el verdadero origen de la nueva concepción del tiempo y de los procedimientos irregulares y discontinuos con los cuales el arte moderno representa la vida. El carácter rapsódico de la nueva novela, que tan claramente la diferencia de la tradicional, es también su rasgo más cinematográfico. La discontinuidad del entrelazamiento y de las representaciones de las escenas, el surgimiento imprevisto de pensamientos y estados de ánimo, la relatividad e incoherencia en la medida del tiempo, es lo que en Proust y Joyce, en Dos Passos y Virginia Woolf, nos recuerdan los cortes, los fundidos y las interpolaciones del film; y es simple magia cinematográfica la manera en que Proust une dos acontecimientos, entre los cuales quizás han transcurrido treinta años, en mayor medida que otros separados en realidad por dos horas apenas. Así como en Proust pasado y presente, sueño y meditación, se dan la mano más allá del tiempo y del espacio; así como la sensibilidad, siguiendo nuevos caminos, vaga en el tiempo y en el espacio;

y los límites de espacio y tiempo se desvanecen en ese infinito e ilimitado fluir de relaciones, así precisamente sucede en la dimensión espacio-temporal en que se mueve la película.[2]

Una página como esta de Hauser se distingue de las cosas poco plausibles y poco fundamentadas que con excesiva frecuencia las ciencias sociales agregan por su cuenta a las manifestaciones avanzadas del arte moderno, no sólo por su "superior nivel", sino más bien porque una precisa experiencia empírica es aquí llenada y compenetrada de conocimientos igualmente precisos sobre las tendencias de desarrollo de las fuerzas productivas técnicas. La pobreza y el fracaso de las ciencias sociales frente al arte más moderno no son frutos del azar; este arte, que se pone voluntaria o involuntariamente en contraste con lo que hacía posible una amplia recepción social de los productos artísticos, se ha vuelto inclusive indiferente ante los ojos de quien registra los hechos sociales como tales, y tanto más a una concepción que convierte en ídolo la disponibilidad social y la función social, sin indagar la sustancia objetiva de los hechos estudiados, manteniéndose muy alejada de toda crítica contra el orden social actualmente dado; en esa perspectiva, el arte socialmente no recibible aparece como locura de la asocialidad. Pero la contradicción que se profundiza entre sociedad y arte nuevo no es entendida aún en sus términos racionales; y en lugar de la elaboración conceptual predomina la tendencia estéril y antidialéctica a mantener las dos esferas aisladas en su separación pura y simple, o bien, si la orientación predominante es la social, a lanzarse, *a priori*, hacia el lado de lo colectivo, y contra el arte moderno. La necesidad interna de esa fractura había sido ya reconocida por Walter Benjamin, cuando observaba que "poco a poco los más conscientes y honestos entre los intelectuales se fueron dando cuenta, como de un imperativo riguroso [...], de la exigencia de renunciar a un público, la necesidad de cuyas satisfacciones no era ya conciliable con su probidad intelectual".[3] Y en ese sentido, la comprensión de esa relación de ruptura en su mediación social, antes que alinearse en forma automática con los sectores socialmente más numerosos, se

[2] *Ibid.*, vol. IV, pp. 373-74.
[3] Walter Benjamin, *Standort des französichen Schriftstellers* [*La posición del escritor francés*], en "Zeitschrift für Sozialforschung", a. III, 1934, p. 76.

convierte en un problema decisivo para la sociología del arte (recordando, en general, que el *hic Rhodos hic salta* del saber sociológico es la comprensión en profundidad de los problemas contemporáneos, y no la engañosa seguridad con que la posteridad pueda clasificar los fenómenos pasados). El comportamiento estético, en sí, ha sido siempre complementario de la creciente socialización de los hombres, que, sin embargo, no encuentran en ella la plena realización de la propia humanidad.

Si por un lado la ciencia empírica sirve a los fines del dominio de la naturaleza, por el otro el hombre, en el comportamiento estético, se despoja, por así decirlo, de su funcionalidad social y reacciona como individuo. A pesar de todas las mediaciones, las esferas de la vida privada y de la producción social no coinciden en un acuerdo armónico, y la autonomía de lo bello se basa en esa disonancia.[4]

Hoy la disonancia ha sido llevada al extremo; y ello confiere al presunto momento asocial del arte moderno un significado específico. Entre tanto, sigue siendo piedra de escándalo en el seno de la sociedad actual y de su vida uniformada, y provoca la ira de la "normalidad", que precisamente así traiciona algo de su falsedad.

Las últimas obras en que todavía encontraba expresión el sujeto separado de su despliegue posible son aquellas en las que se manifiesta con mayor fuerza el abismo abierto entre la subjetividad y el mundo bárbaro que la circunda, poesías como las de Trakl, el *Guernica* de Picasso, alguna música de Schönberg. El luto y el horror inherentes a estas obras no corresponden a experiencias vividas por un sujeto que se separe de la realidad o se rebele contra ella por motivos racionalmente comprensibles, sino a una conciencia excluida de la sociedad, rechazada a una esfera de figuras deformes y aberrantes. En el hecho de tener fe en el individuo, frente a la infamia de lo que existe, esas obras inhospitalarias revelan una afinidad con las Madonas de Rafael y la música de Mozart, más profunda de la que podrían tener las diluciones de esas armonías hoy, en una época en que el gesto de felicidad no es más que una máscara de la locura y el triste rostro de esta última resulta ser apenas el sello que todavía se pone sobre la esperanza [...] La vida análoga a la nuestra, en cuya representación la nuestra adquiere forma visible, no es ya la experiencia despierta y activa del indi-

[4] Horkheimer, *Kunst und Massenkultur* [*El arte y la cultura de masas*], en "Die Umschau, Internationales Revue", a. III, 1948, p. 455.

viduo burgués; estos individuos son personas sólo en apariencia, y obedecen en realidad a un aparato que en todas las situaciones sólo les deja una única reacción posible. Su vida autónoma no dispone ya de la posibilidad de expresión adecuada; apenas existe, humillada y atontada, arrastrando su pobreza en una especie de prehistoria. Esta existencia surge a la luz en las obras del arte nuevo, que desgarran el velo de relaciones racionales, de encuentros y desencuentros, pacíficos y belicosos, de comunidad y oposiciones superficiales, cosas, todas, en realidad turbias y caóticas que adquieren un orden de apariencias sólo en las novelas-río de Galsworthy y Jules Romains, en algunos Libros Blancos y ciertas biografías. En las novelas psicológicas encontramos diálogos que se mueven en la esfera de las apariencias, tal como las reales. Pero las obras de arte más recientes renuncian a esa ilusión de comunidad y son monumentos de la vida solitaria y desesperada, que ya no encuentra acceso a la conciencia ajena, o inclusive a la propia. Aun fuera del arte, en la denominada literatura amena y otras similares, y en la cultura individual, es posible reconocer los signos de esa destrucción que hace víctima al ser humano; pero lo hace víctima desde afuera, a través de la mediación crítica de la teoría. Por el contrario, en la realización de la obra de arte, los individuos reconocen inmediatamente el propio horror, experimentan esa humanidad mutilada que se precipita en la corriente de las actividades convencionales [. . .] En la medida en que estas últimas obras representan aún la comunicación, denuncian las formas predominantes del comercio humano como instrumentos de destrucción, la unidad orgánica como imagen falaz de la disolución. De tal manera, las cosas y los sentimientos familiares resuenan, extraños y revueltos, como una melodía singular y ajena.[5]

Reflexiones como esta de Horkheimer hacen inclusive entender cuán poco deben utilizarse, como invariantes rígidas, ciertas categorías como la comunicatividad y lo no comunicativo, lo socialmente útil e inútil, y aun las categorías estéticas formales. Por ejemplo, si la democratización de la música en la época de Haydn y Beethoven, que la emancipaba de la tutela feudal y de las correspondientes formas ornamentales, tuvo un carácter eminentemente progresista, hoy, en cambio, es posible pensar que pueda servir para la emancipación humana, ante todo un arte separado del contexto heterodirecto y uniformado por la consumibilidad, cuya naturaleza democrática tiene sólo una función ideológica. Una sociología del arte que sepa poseer de verdad su objeto, deberá, es cierto, saber ver, en lugar de la diferenciación histórica,

[5] *Ibid.*, pp. 459 y ss.

muchos conceptos elaborados por Hauser; por ejemplo, parece problemática la identificación de formalismo geométrico y conservadurismo, de progresismo y arte naturalista e impresionista. Aquí nos encontramos ante un esquematismo como el de la sociología del saber de Scheler, para quien todo nominalismo era democrático y todo realismo conceptual, aristocrático[6]; en realidad, en cambio, inclusive estas categorías se ubican en el movimiento dialéctico, y los grandes sistemas racionalistas e idealistas, como el arte que tiende a construir orgánicamente, representan a veces la causa del humanismo gracias a la relación instaurada con la totalidad, mejor qué el empirismo de todas las confesiones, con la fidelidad jurada a lo existente, y el resultado, con frecuencia, de perjudicar, junto con la universalidad del concepto, la posible realización de lo universal. (A estos tristes objetivos se ha dedicado hoy la instancia del "realismo" en lo países del este, como bien se sabe.)

Hauser defiende constantemente a la cosa misma y logra corregir, a lo largo de su trabajo, sus propias tesis, cada vez que éstas tienden a permanecer, por así decirlo, como residuo abstracto, más allá de la efectiva obra interpretativa. Ello es lo que documenta la autenticidad del procedimiento. Por ejemplo, en un pasaje particularmente hermoso del primer volumen, vemos destacada

> . . . la ambigüedad y polivalencia de las formas estilísticas, cada una de las cuales puede hacer de vehículo para concepciones y mentalidades muy diversas. El impresionismo, como se manifiesta por ejemplo en el cuarto estilo pompeyano, con el virtuosismo de su técnica alusiva, es la más refinada expresión artística de la alta sociedad romana; pero como aparece en las catacumbas cristianas, con sus figuras sin peso ni volumen, es el estilo típico del cristianismo, que se despreocupa del mundo y renuncia a todas las cosas terrenas y materiales.[7]

Hauser renuncia, en su *Historia*, a tratar la música. Los primeros intentos de sociología musical se remontan a hace cincuenta años; el problema, pues, ha sido formulado en fecha relativamente tardía. Es posible recordar las obras de Karl Bücher, sobre *Arbeit*

[6] Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [*Las formas del saber y la sociedad*], Leipzig, 1926, pp. 193, 211 y ss., 307.
[7] Hauser, *ob. cit.*, vol. I, p. 184.

und Rhythmus [Trabajo y ritmo][8], y de Paul Bekker sobre la vida musical de Alemania[9]; más tarde, el propio Bekker elaboró la teoría de las funciones de algunas formas musicales en la "creación de comunidad"[10], que se convirtió en corriente en la musicología académica. Así, por ejemplo, Arnold Schering escribe:

[La música], entre todas las artes, ha tenido siempre la mayor potencia asociadora; por una parte, debido a que el ejercicio del arte exige, por lo general, más personas concordantes en la intención y en el sentir, lo cual favorece la constitución de comunidades de músicos; por la otra, por sus fuertes cualidades sensibles, la facilidad de combinación con la palabra y, en un nivel más elevado, las posibilidades que se ofrecen a una alta espiritualidad, cosas todas que permiten a la música cohesionar en unidades a masas enteras de hombres. Por ello, en todos los tiempos, ha sido un instrumento favorito para el dominio de las almas.[11]

Se puede observar que la relación con el colectivo es, por cierto, profundamente inherente a la música (la polifonía es inseparable de una pluralidad, aunque sea imaginaria, de cantores, y toda música polifónica remite siempre, según su sentido inmanente, a una pluralidad); pero no por eso parece lícito interpretar la relación como creación originaria de una colectividad en la música, a no ser según una clave idealista, es decir, haciendo derivar los procesos sociales de los de la superestructura cultural. Este poder de crear comunidad, que se querría convertir en atributo esencial de la música, no es, probablemente, otra cosa que su función disciplinaria, como la proclamaron Platón y luego Agustín, función que tuvo la música, históricamente, antes que nada en el ámbito de la autoridad eclesiástica, como instrumento capaz de consolidarla. En un segundo momento, disuelta la autoridad jerárquica en el ideal de una sociedad de individuos, iguales en sus derechos, la función disciplinaria de la música se remitió a esa misma sociedad; y en la música la sociedad se "representaba" ahora doblemente: en las formas de la gran música, en su actomovimiento, la so-

[8] Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, 1896.

[9] Paul Bekker, *Des deutsche Musikleben* [*La vida musical alemana*], Berlín, 1916.

[10] Ya Le Bon caracteriza explícitamente la música como "arte de masas". Cf. Le Bon, *Psicología de las multitudes*, ed. cit., p. 23).

[11] Arnold Schering, artículo *Musik*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, al cuidado de Alfred Vierkandt, Stuttgart, 1931, p. 394.

ciedad reflejaba su proceso vital; en su potencia y capacidad de penetración, se reafirmaba como autoridad, que sustituía a la antigua. De tal modo se hace entender la necesidad de obedecer a todos los individuos, simbólicamente insertos e "integrados" en la sociedad a través de la música. En otras palabras: la consideración de la música aislada del ordenamiento social y constituido, y de cuyos mecanismos de integración es la repetición más o menos ritualizada, es la que hace aparecer esa acción suya como un poder consociante propio de la música en sí misma. Es muy cierto que la gran música sinfónica de fines del siglo XVIII y del XIX irradia una fuerza colectiva en el sentido entendido quizá por Beethoven, cuando dijo que el objeto de la música era dar salida al fuego del alma del hombre; pero aun aquí se reabre la contradicción de que la sociedad burguesa, cuyo principio de cohesión es el intercambio, es una totalidad de mónadas, y que el principio de su constitución específica en sociedad es inseparable del *principium individuationis.* En particular, la función de la música en esa sociedad, gracias a la cual tuvo en el siglo XVIII la preminencia entre las artes, y que es la única que hace posible la idea de una "religión artística" de sello wagneriano, consistía en su capacidad real o aparente de despertar, en la sociedad individualista, la conciencia de la unidad armónica de dicha sociedad, a pesar de todas las oposiciones de intereses. Pero precisamente ese momento, inseparable de la apariencia estética, es al mismo tiempo un momento de no-verdad social. La gran música, en la medida en que expresa un sentido de comunidad, se aferra en la imagen a la idea de comunidad y al mismo tiempo idealiza el orden constituido, que en la ejecución musical tiene presencia en forma de aparente comunidad ya realizada de los hombres, mientras frente a la música sólo existe la mera comunidad sin efecto sobre los oyentes, el público. La crítica de Tolstoi en la *Sonata a Kreutzer* —dirigida, en ese aspecto, precisamente a la gran música en particular— presenta a ésta la cuenta del presunto anuncio en todas las notas, e irrenunciablemente —y que aun la gran música no puede realizar— de ser ella misma una viva realidad social.

Luego es necesario recordar la sociología musical póstuma de Max Weber, hoy nuevamente accesible en la publicación, como apéndice de la nueva edición, de *Wirtschaft und Gesellschaft*

[*Economía y sociedad*] [12]. La importancia fundamental de este estudio reside en la relación unitaria en que la historia de la música es pensada por Weber dentro del proceso general de racionalización del mundo occidental, demostrando que sólo sobre la base de dicha racionalización, es decir, del dominio progresivo logrado sobre la naturaleza, se vuelve posible la adoración, por parte del hombre, del material sonoro y, por lo tanto, el desarrollo de la gran música.[13] Precisamente la progresiva introducción de momentos subjetivos del sentir es reductible en gran medida al progreso de la racionalización, y es entendida como tal. Por consiguiente, no sólo Weber introdujo el desarrollo estético inmanente de esa esfera artística en una correlación inteligible con el desarrollo general de la sociedad; asimismo despojó (sin que hubiese en él intención polémica alguna en ese sentido) de todo fundamento científico las concepciones irracionalistas de la música, todavía hoy difundidas en términos generales, que se reducen a la conclusión según la cual la música cae en cierta manera del cielo y, por consiguiente, se encuentra bien armada contra las tentativas de introducir en ella la reflexión racional y crítica. Max Weber demostró que todas las creaciones a través de las cuales se formó la música como portadora de expresiones, como voz de la interioridad, presuponen a su vez la obra de la razón y remiten interpretativamente al nexo vital interhumano determinado por la *ratio*. Estos resultados de su indagación resultan particularmente actuales, inclusive hoy, cuando muchos tratan de trasformar la música en una especie de parque natural, bien resguardado y protegido en el corazón de la sociedad altamente racionalizada; la sociología de la música de Kurt Blaukopf, publicada en 1951, continúa y desarrolla las investigaciones de Weber en ese sentido.[14]

12 Max Weber, *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik [Fundamentos racionales y psicológicos de la música]*, en *Wirtschaft und Gesellschaft,* III sesión del *Grundiss der Sozialökonomik* [*Economía de la soicedad en compendio*], Tubinga, 1947, pp. 818 y ss.

13 El objeto de la investigación de Weber consiste en "esclarecer las relaciones entre *ratio* musical y vida musical", como dice él mismo, cf. *ob. cit.*, p. 861.

14 Kurt Blaukopf, *Musiksoziologie. Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besonderer Berücksichtigung der Tonsysteme* [*Sociología de la música. Introducción a los conceptos fundamentales, con particular atención a los sistemas tonales*], Köln-Berlín, sf.

Los estudios de sociología de la música que ahora se señalará brevemente se han ido desarrollando en torno del centro del Institut für Sozialforschung. Se trata de estudios que se refieren, bien a la producción musical propiamente dicha, es decir, a los problemas de composición, o a problemas de representación y reproducción musical, problemas de la vida musical organizada y de los mecanismos de control a que está sujeta la música, y por último a los problemas de la recepción de la música.

El tipo de tratamiento sociológico de composiciones musicales aquí realizado puede ser ejemplificado en la obra de Igor Stravinski, cuyo nombre es conocido como el de uno de los mayores representantes de la nueva música, a pesar de la irritante búsqueda de elementos antiguos que separa a los oyentes de sus obras más recientes.[15] La experiencia de la música de Stravinski en su constitución interna modela algunas características innegables, inmediatamente vinculadas con determinadas tendencias sociales de la época. Stravinski se contará, por cierto, entre los innovadores que han quebrantado la convención del lenguaje musical del siglo XIX; pero desde el comienzo su estilo revela algo de rígido y represivo. La emoción subjetiva es obligada a callar en beneficio de una sugestión basada en ritmos repetidos y en choques irregulares o imprevistos. Ya en la obra más famosa y relativamente juvenil de Stravinski, la *Sacré du Printemps*, el contenido sustancial es definido por el argumento del ballet, que representa y en cierto sentido proclama un sacrificio humano; y como en el ballet la joven se entrega sin resistencias al sacrificio aceptado, la música de Stravinski quiere liquidar, en su tendencia, el movimiento de la subjetividad, no superada positivamente en un todo más amplio, sino declarada tabú, hecha infame y ridícula en su impotencia. La música se estratifica cada vez más en fragmentos de una convención ya descompuesta e irónicamente recordada, y en emociones arcaicas e infantilizantes, puestas en primer plano contra todo aquello que es vida culta y educada, mediante el gesto de desafío bravucón. Luego, con un misterioso pasaje, comparable con la animación por decreto de la "comunidad de la estir-

[15] Adorno, *Strawinsky und die Restauration*, en el volumen *Philosophie der neuen Musik* [*Filosofía de la música moderna*], Tubinga, 1949, pp. 89 y ss.

pe"[16], esa música "negativa", que refleja, y en muy alta medida, la disolución, es postulada como positiva. Las óperas más tardías de Stravinski tienen el aire de representar una coherencia universal; pero el lenguaje musical que quiere producir ese vínculo vigente no brota de una colectividad sustancial cualquiera, sino que es limitado por el arbitrio subjetivo, por así decir sintéticamente; de tal modo, la música recita al hombre, en la mímica y en el gesto, el texto de su nulidad y de la obligación a someterse, y se lo presenta guiñándole el ojo. No está permitido preguntar qué sentido tiene el orden en que los hombres son integrados. El parentesco entre esa música y su evolución, con el desarrollo del liberalismo posterior hacia el totalitarismo, salta a los ojos y a los oídos; sus elementos técnico-ideales —el certificado de buena conducta que se otorga a lo humano, la rebelión que beneficia a una sujeción más rígida, el orden invocado, que es ciego y carente de continuación, la detención violenta de todo dinamismo y la glorificación del vínculo por amor de lo que vincula—; todo ello concuerda, no sólo con la ideología, sino, más aun, con la realización del totalitarismo. Si es cierto que el dominio totalitario no sólo es impuesto a los hombres desde afuera, sino que se prepara contemporáneamente en ellos mismos, se puede decir entonces que la música de Stravinski ofrece el criptograma de las modificaciones antropológicas que llevaron por ese camino. Y el proceso es en todo sentido objetivo, pertinente a la cosa misma, realmente social; ya no existe mediación psicológica, Stravinski en persona pudo protegerse de las sirenas totalitarias y abandonó Europa en el momento del estallido fascista; en Rusia fue incluido en el índex. La sociología de la música tiene la responsabilidad de estudiar su objeto como un campo de fuerzas sociales definido por las tensiones de los diversos momentos, entre los cuales la figura del compositor aislado es solamente una, y no la más importante.

Cuanto menos la música pretende su autonomía, y es producida como bien de consumo social, tanto menos mediata será la interpretación del fenómeno con categorías sociológicas. En ese sentido es posible señalar aquí, como segundo ejemplo, el jazz.[17] So-

[16] La *Volksgemeinschaft* que la "revolución" nazi proclamó como "realizada" [*N. del T.*].

[17] Cf. Adorno, *Zeitlose Mode. Zum Jazz* [*Moda sin tiempo. Sobre el jazz*], en el volumen *Prismen*, Frankfurt am Main, 1955, pp. 144 y ss.

cialmente, tiene un sentido no del todo alejado del de la música de Stravinski, que por lo demás se dejó inspirar por el jazz en distintos modos, del *Ragtime* al *Ebony Concert*. Como casi siempre sucede en la música, y por cierto en todas las artes, la clave de la comprensión social del fenómeno reside en la técnica que le es particular. El jazz, como se sabe, se caracteriza por la síncopa, es decir, por los alejamientos de la medida obtenidos introduciendo compases similares, seudocompases, en modo comparable a tropezones voluntariamente tontos de los *excentric-clowns*, que se popularizaron gracias a las comedias cinematográficas norteamericanas, y que deben ofrecer el paradigma del sujeto turbado, impotente y, por lo demás, ridículo en sus reacciones expresivas. La fórmula del jazz es la de la inserción, en el movimiento general, de ese sujeto representado por ritmos irregulares, que se alinea junto a la regularidad del todo, aun en su debilidad y en su embarazo, gracias a la admisión figurada de su impotencia; de tal manera es tomado y premiado por el colectivo. Por consiguiente, el jazz formula un esquema de identificación; en compensación de su autolimitación y del reconocimiento de su nulidad, el individuo se ve obligado a participar vicariamente en el poderío y magnificencia de lo colectivo, en cuyo círculo mágico es ubicado. La repetición ininterrumpida sirve para recalcar en el oyente el ritual de la identificación y adecuación, hasta que se le convierte en una segunda naturaleza. Mientras para la conciencia ingenua el jazz se aparece en ocasiones, aunque se encuentre standardizado desde hace mucho tiempo, como expresión de impulsos eróticos irrefrenados, en realidad abre el camino para dichos impulsos, sólo para decapitarlos y reconfirmar de tal modo el sistema.

Si se considera el jazz en la función que adopta en la Norteamérica contemporánea, en la cual su forma moderada goza de un casi monopolio de la música ligera desde hace cuarenta años, las visiones ofrecidas por el análisis de su estructura técnica ganan un tanto en evidencia. En el jazz parece adquirir cuerpo algo del espíritu objetivo de la época, pero su posición de monopolio se debe al aparato de control altamente desarrollado de la industria musical, y en particular al *plugging* [18], es decir, a la repetición

[18] Cf. Duncan MacDougald Jr., *The Popular Music Industry* [*La industria de la música popular*], en *Radio Research 1941*, al cuidado de Paul F. Lazarsfeld y Frank N. Stanton, Nueva York, 1941, pp. 92 y ss.

sistemática, en perjuicio de todo lo que pueda ofrecerse en otro sentido. El jazz es todo aquello que se dice en su elogio, es decir, "expresión de nuestro tiempo", sólo en la medida en que, una vez alejado de sus orígenes rebeldes y tomado por la gran organización de la industria cultural, se ha ido envileciendo, siendo introducido bajo esa forma en la cabeza de los hombres, al servicio de flagrantes intereses comerciales; entre tanto, millones de hombres carecen prácticamente de la alternativa de escuchar otra música.

Intentos de llegar a resultados bien definidos en cuanto al papel de la música en la actual sociedad de masas, gracias a los instrumentos de la investigación social empírica, se vienen llevando a cabo desde hace algún tiempo en Estados Unidos. Se trata de trabajos inspirados en los objetivos de la investigación de mercado; y ante todo se estudiaron las reacciones de los radioyentes frente a ciertos programas musicales, distinguiendo el grado de preferencia o de rechazo, *succes and failure*, como se dice. Esto tiene en Norteamérica un relieve bastante práctico, en el sentido de que cuanto más éxito logra un programa radiofónico, tanto más fácilmente puede encontrar un *sponsor*, es decir, una empresa que lo financie con regularidad y lo acople a su publicidad; el prestigio del programa en cuestión se beneficia luego de esta última. Las técnicas de investigación desarrolladas para tales fines se aplicaron luego al estudio de aspectos más esenciales de las actitudes de los oyentes hacia la música. En una investigación llevada a cabo por Edward Schuman se analizan las reacciones de los radioyentes ante los programas de la estación WQXR de Nueva York, que se dedica con exclusividad a la trasmisión de registros de música seria, o, como se gusta decir, clásica.[19] Se constituyeron y estudiaron por separado dos grupos de oyentes: los que conocían música seria ya por otras fuentes, como asistentes a conciertos, a óperas, o que ejecutaban algún instrumento; y los iniciados en la música sólo por radio. Luego se presentó a ambos grupos una lista de compositores redactada por un buen número de presuntos expertos y se pidió a los participantes en el experimento que ofreciesen una valoración de dichos músicos: el orden en que fueron ubicados por quienes tenían conocimientos musicales ajenos a los radiofónicos resultó corresponder, más de cerca, al esta-

[19] Cf. Edward A. Suchman, *Intiation to Music* [*Iniciación a la música*], en *Radio Research 1941*, cit., pp. 140 y ss.

blecido por los expertos, no así al de los juicios de los simples radioyentes de música. Así, la hipótesis que constituía la base de la investigación, según la cual la comprensión del arte en aquellos que se limitaban al uso de los medios de la masa era más chata y convencional que la de quienes tenían además una experiencia viva de la música, resultó confirmada, y ello a pesar del elemento de esquematismo introducido en el método mismo de la investigación. En forma similar, Hadley Cantril y Gordon Allport pudieron demostrar que el juicio del radioyente típico en materia musical depende del mero prestigio con que los discos son valorados sobre la base de la notoriedad del nombre del director de la orquesta, aun cuando quien propone la elección intercambie voluntariamente los nombres, anunciando, por ejemplo, una ejecución de un director de orquesta de provincia como interpretación de Toscanini, y viceversa.[20]

Siempre es posible, en principio, traducir inclusive las tesis de crítica de las costumbres culturales en términos indagables con métodos de la investigación social empírica; las dificultades son grandes, y además es necesario considerar que los métodos aplicables pertenecen en tales casos al orden mismo de fenómenos que la crítica de la cultura quiere aprehender. Pero en materia de sociología de la música el futuro de la investigación no parece depender sólo del afinamiento de los métodos, sino ante todo de la formulación de los problemas a que se los aplica, y de la posibilidad de orientar el sentido de dichos problemas sobre la base de una teoría de la música que interprete válidamente ese arte y su significado en el conjunto de la sociedad.

20 Hadley Cantril y Gordon W. Allport, *Psychology of Radio* [Psicología de la radio], Nueva York, 1935.

8

SOCIOLOGÍA E INVESTIGACIÓN SOCIAL EMPÍRICA

En sociología, la investigación social empírica se presenta en general a primera vista como un campo distinto al lado de otros, verbigracia, la teoría del conjunto social, la sociología formal, la sociología institucional o análisis de las configuraciones sociales, instituciones y fuerzas objetivas de la sociedad. Sin embargo, tal distinción es en buena medida arbitraria y extrínseca. Porque si la investigación social empírica se ocupa por lo general de opiniones, *motivaciones y comportamientos* subjetivos, nada le impide dedicarse también a los hechos sociales objetivos. El concepto de investigación social empírica no define tanto un campo como un método, que se tiende a extender a todo el ámbito de la investigación sociológica, y que "se inspira en la exigencia de exactitud y objetividad sobre el modelo de las ciencias naturales. Para este fin es esencial el papel de los criterios de verificabilidad y falsedad de los enunciados, de la cuantificación, de la repetición: en una palabra, de la máxima independencia de los momentos subjetivos de la investigación".[1] El que esta metodología se fuese constituyendo luego como disciplina particular e independiente del campo de la investigación a que se aplica, dependió más de la organización del quehacer científico que del carácter específico de la sociología y de su objeto. En efecto, continuamente crece la necesidad de investigadores provistos de conocimientos metodológicos especiales y de experiencia técnica, que se resume en la idea de la investigación social empírica. Pero esta tendencia a separar de los objetos cierto aparato metódico, y a tornarlo autónomo, va

[1] Del artículo *Sozialforschung, empirische,* en el *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* [Diccionario manual de Ciencias Sociales], a cargo de E. von Beckerath y otros, Stuttgart-Tübingen-Göttingen, 1954, pp. 419 y ss. El artículo, del que se toman muchas formulaciones en esta lección, está firmado por el Institut für Sozialfschung; da un panorama de la historia y de los métodos de la investigación social empírica, con notas bibliográficas.

acompañada de grandes dificultades. No cabe duda de que, por una parte, la investigación social empírica parece adquirir primacía en la actividad académica actual de los países anglosajones, sobre todo en Estados Unidos. Existe la propensión a considerar que todo lo que no obedece a sus criterios es anticientífico, o, en todo caso, una mera indicación para futuras realizaciones empíricas. Por otro lado, los campos más antiguos de la sociología, por ejemplo la interpretación teórica de las configuraciones sociales o de las manifestaciones del espíritu objetivo [2], ven limitada su libertad por este avance de la sociología empírica: la limitación a hechos experimentales y controlables, la virtual exclusión de cualquier pensamiento especulativo, parecen poner en peligro, no sólo la comprensión de lo social en su significado específico, sino el espíritu mismo de la sociología. Por lo tanto, no se puede considerar a la investigación social empírica como simple sector al lado de los otros: se coloca en inequívoca relación con todas las ramas de la sociología a las que al mismo tiempo ofrece sus servicios.

El conflicto es tanto más grave por cuanto la sociología, como doctrina de la constitución en sociedad, está todavía hoy ligada a la filosofía, de la cual nace, y no es posible ver en ello un anacronismo: porque la propia sociología no se deja separar del tronco del árbol científico como una rama entre todas las demás. No es necesario sostener el "sociologismo", que reduce automáticamente el valor de cada conocimiento a su origen social, para entender que no existe objeto alguno (inclusive la llamada "naturaleza") que se sustraiga *a priori* a la investigación sociológica. En ese sentido, todas las llamadas sociologías sectoriales que ahora están surgiendo –como la sociología industrial, la sociología agraria, la sociología económica, la sociología de la familia y muchas otras– no representan tanto una aplicación de métodos sociológicos a esferas materiales individuales, como podrían pensar con frecuencia sus propios cultores, sino que, sin quererlo, expresan, en su misma multiplicidad de disciplinas parciales, la universalidad de las relaciones sociales que preconstituyen a todos los objetos, y por cierto que también a cada conciencia de los objetos. Pero a su vez, esta universalidad no puede ser reducida a principios for-

[2] Aquí y en todo el volumen, la expresión "espíritu objetivo" está usada en el sentido dado por la filosofía de Hegel [*N. del E.*].

males generales, y menos aun reconstituida como suma de todas las posibles esferas parciales de consideración sociológica, descritas incansablemente una tras la otra. En ello se encuentra la raíz íntima de la relación que se ha ido estableciendo entre sociología e investigación social empírica. La más antigua sociología de tipo weberiano, en la cual la amplitud de los intereses por la materia se conjugaba como un intenso esfuerzo teorético, revelaba ya su debilidad frente al problema de la totalidad. Y es característico del aprieto idealista en que se encontró, el intento de elevarse por encima de la ciega facticidad por medio de conceptos como los del tipo ideal, que luego, como no pudo superar sus presupuestos íntimamente positivistas, se vio llevada a su vez a resolver en mera facticidad.[3] La sociología considera como tarea propia, pero siempre diferida para el futuro, algo que sólo puede ser realizado por una teoría de la sociedad que implique ya por sí misma una crítica de la sociología y de su actividad científica. Semejante teoría deberá estar en condiciones de defender la situación actual, en las dos partes en que se encuentra dividido el mundo. La victoria de las ciencias particulares, en una perspectiva de tipo positivista, no representó simplemente la capitulación del espíritu, debilitado y desilusionado, sino que fue el producto de tendencias de desarrollo o de la realidad misma, contra la cual no valen las afirmaciones voluntarias contrarias. Quien siente una exigencia teórica, debe afrontar sin términos medios las aporías de la teoricidad y la insuficiencia del simple empirismo; y el arrojarse de cabeza en la especulación sólo puede servir para empeorar la situación actual. Frente a la investigación sociológica empírica, es tan necesario el conocimiento profundo de sus resultados como la meditación crítica de sus principios. Y más urgente que nada sería la autorreflexión de esta investigación, dirigida según sus propios métodos y según los modelos característicos de su trabajo. En este aspecto deberán bastar unas pocas consideraciones generales e indicativas.

La investigación social empírica dirige su polémica, no sólo contra la filosofía especulativa de la sociedad, sino también contra las categorías principales de la sociología precedente, ya de por sí en gran medida empirista, como la sociología "comprensiva". Con-

[3] Cf. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 206.

tra ella se plantea que es necesario aferrarse a los datos y atenerse a los campos específicos de investigación, que deben estar bien delimitados. A la investigación del sentido social de los fenómenos se la condena a menudo como innecesaria; y a la estructura total de la sociedad, que debería dar ese sentido a los fenómenos individuales, se la remite, cuando mucho, a síntesis futuras. Además, a pesar de excepciones aisladas [4], el elemento de crítica social, inmanente a la sociología, se encuentra ya suprimido de la investigación social empírica, la cual, en este sentido, representa la consecuencia radical de la exigencia de una sociología "no valorativa", postulada hace ya cincuenta años por Max Weber y sus colaboradores.

Por cierto que ningún representante serio de la investigación social empírica sostiene que su trabajo sea posible sin alguna teoría, que el arsenal de los instrumentos de investigación se reduzca a una *tabula rasa* depurada de todo "prejuicio" y colocada frente a los hechos que debe recoger y clasificar. Semejante forma primitiva de empirismo se desmorona frente a la multifacética discusión del problema de la selección de los objetos por estudiar. Sin embargo, se admite la teoría como mal necesario, como "hipótesis ficticia", no reconocida plenamente como instancia autónoma. Son consideraciones apologéticas, admisiones forzadas, las que se presentan habitualmente en cuanto al papel que debería tener la teoría.

En esta situación se deberá establecer ante todo que la fractura abierta entre teoría de la sociedad e investigación social empírica no deriva sólo del carácter relativamente reciente de esta última, y no podrá ser realizada en la espera de que el futuro desarrollo reemplace a la teoría, sumando nuevos hallazgos (que hoy ya representan una cantidad innumerable), para tornarla finalmente superflua. En efecto, la investigación social empírica, frente a los problemas principales de la estructura social de la que depende la vida de los hombres, no es hasta ahora otra cosa que el estudio de sectores bastante restringidos. El limitarse a objetos extraídos de su contexto y aislados rígidamente —lo cual constituye jus-

[4] Cf., por ejemplo, Paul F. Lazarsfeld, *Remarks on Administrative and Critical Communication Research* [Observaciones sobre el estudio administrativo y crítico de la comunicación], en "Studies in Philosophy and Social Science", a. LX, Nueva York, 1941, pp. 2 y ss.

tamente la aproximación de la investigación social a las ciencias naturales, inspirada por la exigencia de exactitud y tendiente a crear condiciones de investigación semejantes a las de laboratorio— hace que el tratamiento de la sociedad como totalidad siga excluido, no sólo temporalmente, sino por principio. De esto deriva el frecuente carácter de relativa esterilidad, de elemento periférico, o de información útil para fines administrativos con que se presentan los resultados de la investigación social empírica, cuando no se insertan desde el comienzo en un problema teóricamente relevante. Ahora aparece con claridad el peligro de una acumulación mecánica de materiales, como lo caracteriza Robert S. Lynd en su libro *Knowledge for What?*[5] El esfuerzo por atenerse a datos ciertos y seguros, la tendencia a desacreditar cualquier investigación sobre la esencia de los fenómenos como "metafísica", amenazan con obligar a la investigación social empírica a restringirse precisamente a lo no esencial, en nombre de lo válido y lo incontrovertible. Por lo demás, con demasiada frecuencia le es impuesta a la investigación sus objetos por los métodos disponibles, en lugar de adecuar los métodos al objeto mismo.

Las leyes esenciales de la sociedad no son el elemento común de una multiplicidad lo más rica posible en hallazgos empíricos. Muchas veces, lo que aparece empíricamente es sólo el epifenómeno: basta pensar en el sondeo de opiniones. La subsunción de hallazgos semejantes bajo categorías abstractas lleva a menudo a un reflejo deformado, cuando no a la mistificación, de aquello que precisamente es lo más importante. Muchas veces se sustituye las condiciones en que viven los hombres, las funciones objetivas que asumen en el proceso social, por su reflejo subjetivo. Sin una reflexión crítica sobre el carácter definitivamente mediato de los contenidos de conciencia y de los comportamientos de los individuos como producto social, la investigación social empírica termina siendo impotente frente a sus propios resultados.

Un juicio equilibrado de la sociología empírica y de su valor exige, por otra parte, que ésta se libere de toda una serie de prejuicios. Hace ya tiempo que ha quedado superada la falta de confianza en la estadística, si bien no se puede olvidar que los conocimientos verdaderamente productivos nacen por lo general del

[5] Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture,* ya citado.

estudio profundo del caso particular, y que la estadística sirve, en general, más para controlar que para crear tales conocimientos. La técnica del *sampling*, es decir, de la construcción de modelos estadísticos válidos, ha llegado a un grado de perfeccionamiento tal, que basta con seguir fielmente los criterios científicamente establecidos para contar con una garantía de confianza. Es cierto que inclusive los métodos más rigurosos pueden conducir a resultados erróneos o absurdos cuando se los aplica a problemas para los cuales son inadecuados o incongruentes, pero este es un peligro que se presenta en cualquier ciencia. No existe aquí una panacea, y sólo tiene utilidad el rigor actocrítico usado sistemáticamente y sin compromisos. El estudio de la sociedad, por ejemplo, no deberá olvidar que las tendencias sociales de fondo, verbigracia, ciertos desarrollos políticos, no actúan uniformemente según el modelo estadístico de toda la población, sino según los intereses más poderosos y la acción de quienes "hacen" la opinión pública. Los relevamientos, por lo tanto, deberán seguir lo más posible la diferenciación concreta y no atenerse invariablemente al promedio estadístico. Problemas de este tipo revelan ya con bastante claridad que la teoría de la sociedad es necesaria para que los propios descubrimientos científicos resulten dignos de confianza. La estadística, por ejemplo, no puede establecer qué es un grupo clave, y sólo la reflexión sobre la efectiva distribución de las relaciones de fuerza dentro de la sociedad podrá ofrecer información al respecto.

El problema de la relación entre el análisis cuantitativo y cualitativo en sociología es de inmediata actualidad. Los elementos del conocimiento que hacen de puente entre los métodos estadísticos y su adecuada aplicación a determinados contenidos, son por lo común de naturaleza cualitativa. Hoy, precisamente, en Norteamérica, donde los métodos cuantitativos han alcanzado su actual desarrollo elevado, se reconoce ya la necesidad del análisis cualitativo, no sólo como integración, sino como elemento constitutivo de la investigación social empírica.[6]

Sin negar el peligro de la superficialidad implícita en métodos

[6] Cf., por ejemplo, Allen H. Barton y Paul F. Lazarsfeld, *Some Functions of Qualitative Analysis in Social Research* [Algunas funciones del análisis cualitativo en la investigación social, en "Frankfurter Beiträge zur Soziologie", vol. I: *Sociologica*], Francfort del Meno, 1955, pp. 321 y ss.

cada vez más profundamente ligados al principio *science is measurement*[7], es necesario cuidarse de cierta actitud de aristocrática superioridad frente a ellos. En la medida en que la vida contemporánea está en gran medida estandardizada por efecto de la concentración del poder económico llevada al extremo, en que el individuo es bastante más impotente de lo que se confiesa, los métodos estandardizados y en cierto sentido desindividualizados, son tanto expresión de la situación efectiva como un instrumento adecuado para describirla y entenderla.

La mediación de los fenómenos sociales en el espíritu y a través de la conciencia del hombre, no autoriza a reducir sin más los fenómenos sociales a principios de la esfera espiritual. En un mundo ampliamente dominado por leyes económicas, bajo las cuales los individuos humanos tienen muy poco poder, la pretensión de considerar los fenómenos sociales, en principio, como objetos de la comprensión del "sentido" ideal es ilusoria e ilusionista. Lo que es simple hecho se identifica adecuadamente con *fact-finding-methods*[8]. La celosa polémica contra la extensión de los métodos científico-naturales a la esfera llamada apologéticamente del espíritu, descuida la efectiva "naturalidad" de los objetos de las ciencias sociales, que les es otorgada en gran medida por la misma sociedad, convertida en segunda naturaleza, y para la cual tales objetos no son en modo alguno determinaciones "espirituales". Hay en ellos un momento que deriva de la racionalidad utilitaria del hombre, sin convertirlos por ello en racional, ni en humanos, por lo cual el tratarlos como tales contribuye a la glorificación de lo que sólo es experimentado por lo racional y humano. En la habitual objeción a la investigación social empírica, que sería demasiado mecánica, grosera y carente de espíritu, se traslada la responsabilidad de este estado de cosas del objeto a la ciencia que lo estudia, pero la lamentada falta de humanismo de los métodos empíricos es, sin embargo, más humana que la interpretación "humanística" de lo que no es humano. Mientras tranto, en Alemania es persistente la propensión a revestir los fenómenos más incondicionalmente materiales de la praxis con ropajes de categorías presuntuosas, que en la actualidad adoptan a menudo un aspecto existencial y ontológico. Terminar con este abuso será una tarea iluminista de la investigación social empírica, y no por cierto

[7, 8] En inglés en el texto [*N. del E.*].

la última. En la tradición de los países occidentales, el conocimiento de las cosas sociales se encuentra íntimamente vinculado a la voluntad de reducir a su dimensión humana los gigantes multiformes que se pavonean entre los hombres. Pero entre nosotros, donde hasta hace poco las personas cultas pronunciaban con disgusto la palabra "iluminismo" sin el atributo "chato", esa voluntad se encontraba rodeada de sospechas, y es útil recordar todavía que un pensador social proveniente justamente de la tradición filosófica habló, en ese sentido, de la "profundidad que conduce a la superficialidad". En esta situación, la primacía de la tradición de la "ciencia del espíritu" en la sociología alemana reclama, como correctivo urgente, el método empírico, que tiene su significado más auténtico en el impulso crítico. Es necesario que la investigación social empírica no deje marchitar este impulso, y vaya más allá de toda apariencia ilusoria en el proceso de conocimiento de las relaciones sociales. Es tarea de la ciencia elevar a la conciencia lo que existe en su dureza angulosa; no esquematizar desde el principio, con la ayuda de conceptos ideológicos, una imagen conciliadora de la realidad social, para luego encontrarse frente a las relaciones sociales tales como son, en la actitud de quien debe "comprender" y justificarlo todo. En tal tarea puede residir la legítima instancia de lo que en los últimos tiempos se ha dado en llamar "sociología de las cosas" [*Realsoziologie*].

La sociología no es una ciencia del espíritu. Sus problemas no son en primer término, o en esencia, problemas de la conciencia, o inclusive del inconsciente de los hombres que componen la sociedad, sino que se refieren principalmente a la relación activa entre el hombre y la naturaleza, y a formas objetivas de la asociación entre los hombres, no reintegrables al espíritu como estructura interior del hombre. La objetividad del caso social, que en gran medida elude la conciencia individual e inclusive el conocimiento colectivo, es precisamente lo que la investigación social empírica debe poner en evidencia con rigor y sin idealizaciones. Frente a aseveraciones confirmadas de cualquier modo, con pretendida autoridad, por la sociología espiritualista —por ejemplo, del tipo de la "humanidad campesina" se rebela a las innovaciones técnicas y sociales conforme a su espiritualidad en lo esencial conservadora, o a alguna actitud específicamente inmutable—, el estudioso de la sociedad no aceptará sin más el enunciado propuesto, sino que exigirá la prueba de su veracidad, y por lo tanto, siempre a

modo de ejemplo, enviará al campo entrevistadores expertos en contactos con los campesinos, pidiéndoles a su vez que investiguen el sentido de las respuesta de éstos, como por ejemplo, la de que "nos quedamos en la tierra por amor al lugar o por fidelidad a las costumbres de nuestros padres". Se tratará de confrontar las declaraciones de conservadurismo con los hechos económicos, y de ver, por ejemplo, si las innovaciones técnicas, en empresas inferiores a ciertas dimensiones, no son económicamente desventajosas y exigen inversiones tan elevadas que tornan irracional la racionalización técnica. Habrá que ver luego si la adhesión a la propiedad de la tierra, aun cuando ésta rinda poco desde el punto de vista de una contabilidad empresaria, no está justificada, para los campesinos en cuestión, por el rédito real no contabilizable, derivado del empleo de fuerzas de trabajo familiares baratas, y que sin embargo son más caras que las que los propios campesinos podrían obtener en la ciudad. Naturalmente, las consideraciones de este tipo no agotan el problema, y ni siquiera tienden a negar la importancia de los momentos irracionales como formas de adhesivo social. Pero estos momentos deberán ser luego deducidos socialmente, y no aceptados como expresiones de sabiduría o verdad últimas. La impotencia, la torpeza de los individuos, debe impulsar al investigador a tratar de determinar qué los condena a ser impotentes y torpes, y no limitarse a registrar sus declaraciones o resumir el espíritu de las mismas en una idealización convertida luego en expresión del espíritu del mundo. Sin embargo, para todo esto no basta con "fingir hipótesis"; hace falta la reflexión teórica en su autonomía y en su rigor inflexible. Y si bien es evidente que no todos los descubrimientos de la sociología empírica liberan de las funciones críticas, es cierto también que una investigación de mercado con tema rígidamente delimitado debe contener algo del espíritu iluminista y antideológico, para dar verdaderamente lo que promete en principio.

La peculiar situación en que se encuentra la *social research* [9] en sentido estricto, se relaciona con el hecho de que no tiene verdaderas raíces en la vieja *universitas litterarum*, y se encuentra más cerca del pragmatismo norteamericano que cualquier otra ciencia. La adaptación de sus técnicas de investigación a objetivos comerciales y administrativos, por lo menos en su origen y en

[9] En inglés en el texto [*N. del E.*].

gran medida, no fue algo ajeno a una ciencia que, usando una vez, para ser breves, la expresión de Max Scheler, ofrece un saber de dominio y no un saber de cultura. Pero esta estructura del saber, que se considera obvia en las ciencias naturales, con excepción de pocos sectores de éstas, parece desconcertante en las ciencias que se refieren a cosas humanas, e inconciliable con las ideas de dignidad e interioridad a ellas vinculadas. Y sin embargo, la separación de la comprensión teórica y la praxis, exaltada en nombre de dichas ideas, es, a su vez, inclusive en la esfera de las ciencias sociales, el resultado último de un largo y complejo proceso histórico. La creación aristotélica de la *Política*, en oposición al Estado ideal platónico, y mediante el estudio comparado de numerosas constituciones de ciudades griegas, fue en sustancia una *social research*[10], y es todavía el prototipo de la aplicación de los procedimientos de relevamiento empírico a lo que hoy se llama ciencia política. Por cierto que valdría la pena meditar sobre los motivos por los cuales el recurrir a ese prototipo es rechazado tan apasionadamente por nuestra memoria: parecería que hay un elemento de vergüenza en la comprobación de que estos esfuerzos prácticos de conocimiento social han producido, en el momento de rendición de cuentas y desde la antigüedad, efectos incomparablemente menores del trabajo científico por dominar la naturaleza extrahumana. La afirmación de superioridad de la contemplación pura parece contener cierto desprecio por las uvas verdes. Sin embargo, y a pesar de todo el material de experiencia, el hombre no ha logrado hasta el momento regular sus propias tareas con la misma racionalidad con que produce bienes de producción, de consumo y de destrucción. Sería ingenuo, por cierto, esperar de la ciencia empírica de la sociedad triunfos similares a los de la ciencia de la naturaleza, empíricamente controlados. En efecto, la posibilidad de aplicación práctica de la ciencia a la sociedad depende sustancialmente de las condiciones de la sociedad misma. Ni existe un sujeto social universal que pueda hacer triunfar el empleo de medicamentos sociales (si se puede hablar con sensatez de algo parecido), como sucede en medicina, y como se considera natural que suceda, luego del descubrimiento de una nueva droga. Los intereses resultan discordantes desde el momento en que no se trata de eliminar algún inconveniente, sino de modificar la

[10] Aristóteles, *Política*, l. II, cap. 7, 1266 a; cap. 10, 1271 b, 1272 a, b.

estructura de la sociedad. Y este es el verdadero motivo por el cual los métodos de la ciencia social empírica se prestan con tanta facilidad a finalidades de manipulación social. Cuando no se tiene el poder, aparece la resignación, y siendo las informaciones de mercado apreciadísimas en este período, los investigadores se limitan voluntariamente a determinar que una tarea prefijada —la venta de una mercadería, la influencia que se desea obtener sobre cierto grupo humano— se resuelva con el máximo de eficacia y en condiciones económicamente óptimas. También en este caso, la autolimitación a sectores de investigación exactamente definidos y delimitados con claridad, proclamada con demasiada facilidad en nombre de una rigurosa responsabilidad científica, oculta siempre la efectiva impotencia frente a lo sustancial.

El peligro de la reducción de la sociología a simple técnica, en la cual el método permanece separado de los intereses por el verdadero objeto de la ciencia, no proviene de un desarrollo abortivo inferior a la ciencia misma, sino del carácter de su objeto y de las condiciones existentes para la sociología en la actual sociedad. Dados estos hechos, se ha querido contraponer el concepto de *critical research* al de *administrative social research* en sentido lato.[11] Pero los dos conceptos no están uno frente al otro sin mediación: la reproducción social de la vida en las condiciones de hoy parece completamente imposible sin la trasmisión, a entes administrativos centralizados, de informaciones exactas sobre las más variadas y complejas relaciones sociales, que sólo se obtienen con las técnicas de la investigación social empírica; al mismo tiempo, frente a las relaciones sociales, una verdadera teoría de la sociedad tiene la responsabilidad de medir infatigablemente su propia concepción teórica con la efectividad de aquéllas, y esto rige tanto hoy como en los tiempos de Aristóteles. Pero una teoría de la sociedad en la cual el cambio no sea sólo una frase para la retórica dominical, debe integrar en sí la facticidad en toda su fuerza confusa y rebelde, so pena de seguir siendo un sueño impotente, cuya impotencia da ventaja, una vez más, a lo que existe y a su poder. La afinidad de la investigación social empírica con la praxis, cuyos aspectos negativos no son por cierto subestimados, cierra potencialmente una relación con la realidad en la que se ha quebrado el cerco de la automistificación, para una acción precisa

[11] Cf., Lazarsfeld, *ob. cit.*, pp. 8 y ss.

y eficaz. Sus procedimientos encontrarán, en definitiva, su legitimidad en una unidad de teoría y praxis capaz de evitar, tanto la divagación en la libertad sin ataduras del pensamiento, como en la atadura a un activismo científico de corta mira. La especialización técnica no puede ser superada con instancias humanísticas abstractas y poco comprometidas, dadas, por así decirlo, como agregados integradores. El real y efectivo humanismo pasa a través de problemas técnicos y especializados, avanza en la medida en que logra entender su sentido en la totalidad social y extraer sus consecuencias.

9

LA FAMILIA

La sociología no puede dispensarse de ofrecer una contribución a la solución de problemas prácticos actuales sin perder su vitalidad como ciencia; y que los problemas prácticos deben ser asumidos por la reflexión científica, que la sociología debe abrirse a la problemática impuesta por la praxis, no lo ha negado siquiera la escuela sociológica que más reivindica un ideal de objetividad científica, la de Max Weber en Alemania. Ella sólo pretende separar rigurosamente los problemas así planteados del método científico por medio del cual la ciencia habría debido suministrar, a los interrogantes presentados, respuestas independientes de los "valores" y los intereses subyacentes. Los conocimientos suministrados por la sociología deberían servir, pues, en principio, a los intereses más diversos e inclusive contrapuestos. Esta tesis fue llevada a sus consecuencias más extremas por el sociólogo positivista norteamericano Lundberg, según quien los resultados de una sociología rigurosamente científica deben ser de tal naturaleza, que un fascista, un comunista o un liberal puedan utilizarlos por igual.[1]

Semejante concepción de la objetividad científica choca evidentemente con la idea misma de verdad. Pero sin discutir aquí las dificultades de un pensamiento que por un lado encuentra su propia medida en la praxis, gracias a la cual sólo puede formular interrogantes provistos de sentido, y por el otro quiere suprimir de sus procedimientos cualquier idea de practicidad (singular contradicción de pragmatismo y desinterés modelado según la actitud de las ciencias naturales, característica de la conciencia contemporánea en general y de su situación); es decir, que en lugar de discutir teóricamente la llamada *Wertfreiheit* que, olvidada su justi-

[1] George A. Lundberg, *Can Science Save Us*? [Puede salvarnos la ciencia?]. Nueva York-Londres-Toronto, 1950, pp. 47 y ss.

ficación filosófica, continúa inspirando difusamente la actividad de las ciencias sociales, trataremos de ilustrar un problema concreto, y mostrar en el contexto de sus aspectos que la comprensión sociológica de los fenómenos parciales conduce a una visión del todo que no puede permanecer en la indiferencia respecto de la praxis.

La familia aparece históricamente, primero, como una relación espontáneo-natural, que luego se va diferenciando hasta llegar a la figura moderna de la monogamia; en virtud de este proceso de diferenciación, crea una esfera separada, la de las relaciones privadas. Esta última se presenta a la conciencia ingenua como una isla ubicada en el flujo de la dinámica social, como un residuo del idealizado estado natural. En verdad, la familia no sólo depende de la realidad social en sus sucesivas concreciones históricas, sino que está mediatizada socialmente hasta en su estructura más íntima.[2]

Justamente por esto la familia se encuentra sometida a una *doble dinámica social*. Por una parte, la creciente *socialización* —la "racionalización" e "integración" de todas las relaciones humanas en la sociedad de intercambio plenamente desarrollada— tiende a comprimir y negar al máximo el elemento, irracional y natural-espontáneo desde el punto de vista de la sociedad, del ordenamiento familiar. Por otro lado, el desequilibrio entre el individuo y las potencias totalitarias de la sociedad se agudizan de tal modo, que a menudo inducen al primero a buscar una especie de refugio, retrayéndose en microasociaciones, como la familia, cuya persistencia autónoma parece inconciliable con el desarrollo general. La tendencia de desarrollo que pone en duda a la familia, parece dar al individuo, por lo menos temporariamente, nuevo sostén. Pero, al mismo tiempo, la familia es atacada también por dentro; la progresiva socialización significa una represión y un control cada vez más totales de los instintos, pero

[2] "Como poder educativo de los más importantes, la familia asume la tarea de reproducir los caracteres que le exige la vida social, dándole en gran parte la indispensable capacidad de comportarse conforme al específico autoritarismo del cual depende en amplia medida la perduración del orden civil-burgués": *Studien über Autorität und Familie* [Estudios sobre la autoridad y la familia], por Max Horkheimer, París, 1936, pp. 49 y ss. Cf. al respecto también Margaret Mead, *Male and Female. A study of the Sexes in a Changing World.*

las renuncias que de ello derivan no se producen sin desgastes, y los impulsos reprimidos pueden reaccionar a su vez destructivamente sobre la familia. Ésta se encuentra en la actualidad, por decirlo así, entre dos fuegos: el del progreso de la cultura por un lado, y por el otro las tendencias irracionales que pone en movimiento.

Por definición, la familia no puede despojarse de su momento naturalista, la relación biológica de sus miembros. Pero desde el punto de vista de la sociedad, este momento aparece como heterónomo, como una especie de perturbación, porque no se resuelve todo en la relación de intercambio, si bien hoy en día inclusive el sexo tiende a asimilarse a las relaciones de cambio, a la racionalidad del dar para tener. Mientras tanto, es casi imposible hacer valer el elemento naturalista con independencia del social-institucional. Y así, a menudo, en la sociedad burguesa tardía, la familia se encuentra en una condición no muy distinta a la del cadáver, que recuerda, en medio de la civilización, la relación con la naturaleza, y que será higiénicamente incinerado, cuando no embellecido por la cosmética, como lo muestra Evelyn Waugh en su *Loved One* [3]. En la utopía negativa de Aldous Huxley, *Brave New World*, que desarrolla las consecuencias implícitas en esta moderna tendencia, la familia está ya preñada de tabúes, y la palabra "madre" es considerada indecente.[4] Por cierto que Huxley tiene una visión demasiado rectilínea del proceso de civilización, en el cual subestima los contragolpes irracionales; y esto sucede quizá porque Huxley tiende a menudo a salvaguardar artificialmente, o a crear a propósito islas irracionales que resulten útiles para el mecanismo, pues hacen que los hombres lo toleren con más facilidad.

El carácter socialmente mediado y la extrema variabilidad de la estructura familiar no aparecen fácilmente. Lo que es más, se tiende a negarlos u olvidarlos, y todo esto constituye una ventaja para la conservación de la familia mediante agentes ideológicos. La tendencia a hipostasiar determinadas formas de la familia o un presunto concepto más general de esta institución muestran gran resistencia a desaparecer. Tales opiniones tienen antiguas

[3] Evelyn Waugh, *Los seres queridos*, Emecé, Buenos Aires.

[4] Huxley, *Il mundo nuovo*, Milán, 1935. [Ed. castellana, Ed. Sudamericana, Bs. As.]

raíces, que brotan por lo menos en la época iluminista, cuando el descubrimiento de los "salvajes", luego de los viajes de exploración, abrió los caminos para el interés y el estudio de las formas primitivas de la familia, presentadas por la teoría social de ese tiempo como prototipos del matrimonio monogámico y patriarcal dominante en Europa. Rousseau veía en la familia monogámica y patriarcal el principio de la sociedad humana, y la identificó con el estado paradisíaco como vínculo humanamente purísimo.[5] Sólo en el siglo XIX quiebran Burdach [6] y Bachofen la antigua identificación. Bachofen, a partir de la escuela historicista y contraria al derecho natural de Savigny, sentó las bases de la concepción desarrollada luego por Morgan y Engels, para quien el estado originario se caracteriza por la promiscuidad, de la cual luego se desarrolla el matriarcado, constituyéndose finalmente el patriarcado.[7] Con esta concepción, el matrimonio y la familia, sacados de la hipóstasis como entes "naturales", se insertaban en la dinámica histórica. Por otra parte, es cierto que la antropología moderna ha puesto en tela de juicio la ley de los tres estadios del desarrollo familiar.

Frente a esta controversia, varios grupos de sociólogos de la familia adoptan una posición negativa, y la refutan en bloque. Desde el dominio ideal de la filosofía social, que se reanudaba con Lorenz von Stein, Riehl [8], entre otros, introdujo, en la sociología alemana que se estaba formando, una concepción de la naturalidad de la familia, que aun hoy repercute en algunos sociólogos de tendencia socialromántica *volkisch* o restauradora. Según esta concepción, la familia sería una entidad natural y eterna, anterior a cualquier sociedad organizada, y esta prioridad existencial y fisiobiológica justifica su valor normativo y suprahistórico.

[5] Rousseau, *La nueva Eloísa*, libros IV y V.

[6] Para Burdach, la "pantogamia" es condición de la formación de asociaciones sociales: cf. Karl Friedrich Burdach, *Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Leipzig, 1826, vol. I. La oposición entre las distintas concepciones del estado originario de la sociedad humana y de la familia está documentada en la tradición desde la antigüedad: Lucrecio sostenía una originaria promiscuidad (*De Rerum Natura*, I, 1031 y ss.); Juvenal, en cambio (Sátira VI, 1-10), consideraba el matrimonio monogámico como forma originaria, en cuya decadencia estarían insertadas las otras formas.

[7] Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht* [El matriarcado], Stuttgart, 1861.

[8] Wilhelm H. Riehl, *Die Familie*, Stuttgart, 1854.

En semejante familia "natural" se busca también, quizás, el modelo de la categoría de "comunidad", que Tönnies opone a la "sociedad".[9]

En la orilla opuesta, Gumplowicz sobre todo[10] adelantó la visión "sociológica" de la familia, que hace derivar la estructura y las trasformaciones de la familia dirctamente de la estructura y trasformaciones de la sociedad, negando a la primera el carácter absoluto de una entidad autónoma. Las dos tendencias contrarias han impuesto hasta hoy el sello esencial a la sociología de la familia en Alemania, y las tentativas de conciliar "sociologismo" y "naturalismo" en la concepción de la familia dieron lugar a numerosas concepciones pluralistas, en las cuales la familia es pensada como algo natural y al mismo tiempo histórico, biológico y sin embargo social, fisiológico y al mismo tiempo ético-cultural.[11]

Los sociólogos franceses modernos de la línea que se remonta a Durkheim, en particular Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss[12], han configurado el tabú del incesto, que sin duda es determinante para la constitución de la familia, como "fenómeno social total", esencialmente postulado por estructuras de propiedad bien definidas, necesarias en una sociedad de intercambio; se oponen a opiniones precedentes, que lo hacían remontarse a presuntos datos naturales, y llegan a resultados corroborados por cuantiosos materiales de investigación. Si estos resultados son válidos, se constituirían en una confirmación empírica del carácter socialmente mediato, y no de simple categoría natural, de la familia tal como la conocemos.

[9] Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ed. cit. [Comunidad y sociedad].

[10] Ludwig Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie* [Compendio de sociología], Wien, 1885 (*Ausgewählte Werke*, editadas por G. Salomon, vol. II, Innsbruck, 1926).

[11] Herbert Marcuse, *Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933* [Autoridad y familia en la sociología alemana hasta el 1933], en *Studien über Autorität und Familie*, ed. cit., pp. 737 y ss.

[12] Emile Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, en "L'année sociologique", vol. I, París, 1896-97; George Davy, *La famille et la parenté selon Durkheim* [Familia y parentesco según Durkheim], en *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui* [Sociólogos de ayer y de hoy], París, 1950; Claude Lévi-Strauss. *Les structures élémentaries de la parenté* [Las estructuras elementales de las relaciones de parentesco], París, 1949; Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950.

Las tendencias "sociologistas" se presentan, en la sociología de la familia norteamericana, en la subordinación de la familia como un todo a la primacía del proceso vital social; no se asigna valores aislados a categorías individuales de la relación familiar, como el momento biológico natural, la legitimación de la sexualidad, la función social de la procreación como reproducción de la sociedad, o inclusive los lazos de sangre y la herencia. La familia aparece, pues, como *interaction* de determinados "papeles" desarrollados socialmente, con otras tantas tareas o funciones sociales determinadas, pero esta focalización puede tener contenidos variables en las diversas formas de sociedad. Así, por ejemplo, Burgess y Locke definen la familia como

> una multiplicidad de personas unidas por el matrimonio, lazos de sangre o adopción, que constituyen en su conjunto un sólo núcleo de convivencia [*household*], se influyen recíprocamente, y, de acuerdo con sus papeles específicos dentro de la sociedad, son entre sí como marido y mujer, madre y padre, hijo e hija, hermano y hermana.[13]

Otro sociológo norteamericano da una definición similar. La familia es

> una comunidad más o menos duradera de esposo y esposa, con o sin hijos, o de hombre o mujer solos, con hijos.[14]

El psicoanálisis ha efectuado una contribución decisiva a la comprensión de la relación activa entre familia y sociedad. No está errado, inclusive, quien[15] ha formulado una "psicología de la familia", poniendo por supuesto el acento en la función constitutiva de la familia en el desarrollo de los individuos y los grupos, antes que en la psicología de la llamada vida familiar. Lo que aquí importa no es tanto la construcción teórica de Freud sobre

[13] Ernest W. Burgess y Harvey J. Locke, *The Family*, Nueva York, 1945, p. 8.

[14] Meyer F. Nimkoff, *Marriage and the Family* [El matrimonio y la familia], Boston, 1947, p. 6.

[15] Gardner Murphy, *Social Motivation*, en el *Handbook of Social Psychology* [Manual de psicología social], de Gardner Lindgey, Cambridge, Mass., 1954, vol. II, p. 616.

la sociedad primordial[16], sino la visión que se obtuvo de la familia como lugar socialmente definido en el cual se forma la estructura de la personalidad, que a su vez resulta socialmente relevante. Este concepto, y las investigaciones antropológicas desarrolladas en su estela, han tenido gran importancia en lo referente a poner en segundo plano problemas como el de la sucesión, que se quería ver como evolucionista, de las formas de familia. Luego de un largo período en el cual las concepciones de la sociología de la familia estuvieron dominadas por este problema, la antropología cultural moderna tiende a admitir como hipótesis, en lugar de una única evolución universal de la familia, varias formas familiares social y geográficamente definidas, que se han ido constituyendo con independencia una de la otra, y que inclusive pueden llegar a subsistir contemporáneamente en una misma sociedad.[17]

Los desarrollos más recientes de la sociología de la familia reflejan la crisis de la institución, o por lo menos la transformación que sufre dentro del marco del desarrollo social general. Acordes en general en reconocer la existencia de una crisis, los sociólogos tienen opiniones bastante divergentes sobre su naturaleza. Por supuesto, sigue en pie el problema de la limitación de esta situación de crisis como algo específico de la institución familiar, y no como expresión, en una esfera parcial, de una crisis más amplia.

Pero la tan discutida crisis de la familia moderna no ha caído del cielo. Para llegar a comprenderla es necesario tener en cuenta el antagonismo que pasa a través de la institución familiar desde el comienzo de la sociedad burguesa. En el centro de un ordenamiento total determinado por el intercambio, y en consecuencia por la racionalidad individual de los seres humanos en su trabajo, la familia siguió siendo una institución esencialmente feudal, basada en el principio de la "sangre", del parentesco natural. De tal modo, perpetuaba un elemento irracional dentro de la sociedad industrial, orientada por un orden racionalista, por el dominio exclusivo del principio de la calculabilidad en todas las relaciones, y que no tolera otro parámetro de control que el de la demanda

[16] Freud, *Totem und Tabu* (= *Gesammelte Werke* cit., Londres, 1940-1952, vol. IX).

[17] Ralph Linton, *The Natural History of the Family*, en *The Family: its Function and destiny [Funciones y destino de la familia]*, por Ruth N. Ashen, Nueva York, 1949, p. 20.

y la oferta. Frente a ello, la familia burguesa siguió siendo siempre anacrónica en cierto sentido. Pero aun así puede actuar como instancia del proceso de adaptación a la sociedad, porque sólo la autoridad irracional que iba adquiriendo cuerpo en la familia pudo, con el curso del tiempo, infundir en los hombres las fuerzas que le eran indispensables para reproducir, en las condiciones de asalariados separados del poder de disponer de los medios de producción, su fuerza de trabajo, y con ello su propia vida.[18] Sólo la familia podía hacer surgir en los individuos la identificación con la autoridad, idealizada como ética del trabajo, que remplazó funcionalmente a la potestad inmediata sobre los siervos de la precedente época feudal.

Justamente la esfera de la intimidad, que parecería decisiva para definir a la familia, es de naturaleza social, y no se deja separar del principio del trabajo asalariado, que va triunfando en la época de desarrollo de la sociedad burguesa. Esta intimidad era desconocida en el mundo antiguo: en el *Fedón*, Platón nos muestra a Sócrates, que por otro lado bien podría ser abanderado de la interioridad, rechazando a sus parientes más próximos ante la inminencia de la muerte, para poder conversar serenamente con los amigos. Sólo en la era moderna la familia traslada la exigencia impuesta por la sociedad a la interioridad de sus pupilos, convirtiéndola en cosa querida y propia de ellos, e "interiorizando" así a los individuos. Para no desesperar en el duro universo del trabajo asalariado y de su disciplina, y llegar a defender en él la parte propia, ya no bastaba la mera obediencia al *pater familias*; era necesario desear la obediencia: "temer y amar", ordena Lutero. Un despiadado rigor hacia sí mismo y hacia los otros debía convertirse en la segunda naturaleza de los individuos humanos [19]; y si sólo con Kant la subordinación al imperativo categórico del deber encuentra su formulación de principio, se puede decir que la sociedad burguesa apuntaba hacia ese objetivo desde el comienzo de su carrera. Era consecuencia del simple uso de la razón: quien considera el mundo con la mente sobria y sin distraerse con cosas extrañas, no puede dejar de reconocer que debe adecuarse, subordinarse; y quien quiere, según el ideal burgués, llegar a algo,

[18] *Studien über Autorität und Familie*, ed. cit., pp. 58 y ss.

[19] Cf. Adorno y otros, *The Autoritarian Personality*, Nueva York, 1950, pp. 337, 384 y ss.

o simplemente no perecer, debe aprender a satisfacer a los otros.

Todo esto era explicado y prácticamente demostrado al individuo en la familia con más claridad que en cualquier otro lado. Piense el hijo del padre lo que le plazca, pero si no quiere provocar graves conflictos y desastres, deberá tratar incansablemente de obtener la satisfacción de éste. Frente al hijo, el padre siempre tenía razón: en él se concretaban el poder y el triunfo. La única posibilidad que se dejaba al hijo, si quería salvar, por lo menos en su equilibrio interior, la armonía de deseo y disponibilidad que la sociedad de competencia amenazaba constantemente, era la de reconocer al padre como fuerte y poderoso, además de todas las cualidades que tenían un sentido positivo, con lo cual la realidad se convertía en ideal. De esta manera, el niño, que en la fuerza paterna basaba sus propias instancias morales, y por lo tanto su propia conciencia, para aprender por último a respetar y amar a quien se ofrecía a su intelecto como efectivamente existente, aprendía también la relación burguesa de la autoridad, y no sólo en lo referente a la esfera parcial de la familia. La familia se había convertido en un ente en el cual actuaba la sociedad, luego de la educación para la adecuación social. Y formaba a los hombres así, tales como tenían que ser para cumplir con las tareas planteadas por el sistema social.[20] En la familia se racionalizaba el ele-

[20] Sobre el doble carácter de la autoridad, véase el análisis de Horkheimer en los *Studien über Autorität und Familie*, cit., Parte general, pp. 24 y ss.: "Consideramos provisoriamente como autoritarios los comportamientos externos e internos en los cuales los hombres se someten a una instancia extraña: el carácter contradictorio de esta categoría salta inmediatamente a la vista. La actuación autoritaria puede estar en los intereses reales y conscientes de los individuos y grupos... Pero inclusive en las épocas en las que la relación de dependencia era, por cierto, adecuada a las fuerzas humanas y los instrumentos de que disponían, en la historia que se desenvuelve hasta ahora ello estuvo relacionado con toda una serie de renuncias que los dependientes debían imponerse, y en los períodos de estancamiento y de retroceso la aceptación de las relaciones de dependencia existentes por parte de los sujetos, necesaria para el mantenimiento de las formas de la sociedad vigente, significó para ellos la perpetuación de su impotencia, no sólo material, sino también espiritual, convirtiéndose en un impedimento impuesto al desarrollo humano en general. La autoridad como dependencia aceptada y afirmada puede, entonces, significar tanto condiciones progresistas, correspondientes a los intereses de los hombres en cuestión y al desarrollo de la energía humana, como suma de relaciones e ideas sociales artificiosamente mantenidas y ya falsas, contrarias a los reales intereses de

mento irracional de la fuerza, cuyo poder no podía prescindir de la razón.

En la irracionalidad de la familia se reflejaba así la de una sociedad en la que aparentemente todo acontece según la razón, y en la cual dominaba todavía la irracionalidad de las relaciones ciegas, sustraídas a la libertad de la razón. Por eso la familia creó una ideología de su específico elemento irracional, adoptando, donde le era posible, vestimentas feudales. El *pater familias* burgués conservaba siempre algo del *bourgeois gentilhomme*; la "buena familia" burguesa imitó siempre a la aristocracia, hasta el extremo de buscar blasones y árboles genealógicos.[21] En rigor, la "familia burguesa" es algo que no existe: en ella, el pretendido principio racional del individualismo llega a contradecirse consigo mismo; se trata de una contradicción necesaria entre los elementos irracionales que conserva y el principio totalitario de racionalidad en cuyo dominio aquéllos se encuentran. Ante todo en la familia obrera, y no por azar, se reveló que algo no funciona en la sociedad del intercambio libre y justo, cuando, luego de la revolución industrial, los hijos de estas familias fueron lanzados al proceso productivo como esclavos del trabajo. Entonces la sociedad burguesa sólo podía perpetuarse reforzando la coerción del principio del intercambio con formas no mediadas de dependencia directa, y la familia fue su instrumento de acción, inclusive en el sentido de que la autocracia paterna obró de la manera deseada, tanto más eficazmente cuanto más sometido se hallaba el padre mismo a presiones económicas.

Este antagonismo, que aparece en la familia desde sus propios cimientos, se reencuentra luego en cada uno de sus aspectos mayores. Hemos visto afirmarse el respeto del niño frente a la autoridad paterna, y luego frente a cualquier autoridad, en un movimiento que reunía indisolublemente elementos racionales e irracionales, a tal punto, que tornaba difícil, todavía hoy, cualquier visión crítica, libre de la ideología dominante como del juego

---

la colectividad. En la autoridad se basa tanto la dedicación ciega y esclava, derivada subjetivamente de la desidia y de la incapacidad de decisiones autónomas, y que contribuye objetivamente a perpetuar condiciones asfixiantes e indignas, como, por otro lado, la consciente disciplina de trabajo en una sociedad en pleno desarrollo."

[21] Cf. *Studien über Autorität und Familie*, cit., p. 58.

inútil del utopismo abstracto. Pero tampoco aquí cabe duda de que la misma dinámica social que permitió la constitución de la familia burguesa, en la cual los individuos encontraron un punto de apoyo en el flujo de la dinámica social y en contra de ella, amenaza constante y progresivamente a la familia misma. Como sucede con todas las formas de mediación entre la individualidad biológica y la totalidad social, la familia, en su contenido sustancial, es resumida por cuenta propia de la sociedad.

La crisis de la familia es de origen social, y no es posible negarla o liquidarla como simple síntoma de degeneración o decadencia. Mientras la familia garantizó protección y calor a sus miembros, la autoridad familiar encontró una justificación. Es más, la propiedad hereditaria constituía un sólido motivo de obediencia para los herederos. Hoy, en un mundo en el cual la capacidad técnica y la habilidad frente a cualquier situación comienzan a ser decisivas para la suerte de cada uno, y donde la propiedad burguesa ha perdido todo contenido o ha sido destruida en un número creciente de familias, el concepto de herencia se vacía de todo sentido. Lo mismo sucede con la autoridad ejercida sobre los hijos, que ya no están ligados a las condiciones doméstico-arcaicas sobre las que reposa su relación tradicional con la familia, puesto que pueden ganarse el propio pan fuera de casa, como operarios o empleados no calificados. La crisis de la familia adquiere también el aspecto de una rendición de cuentas, no sólo por la opresión grosera que han sufrido la mujer, más débil, y luego los hijos, por parte del jefe de familia hasta los umbrales de la época que comienza, sino también por la injusticia económica que se practicaba, por la explotación del trabajo doméstico en una sociedad que, por lo demás, obedecía a las leyes del mercado. En el banquillo de los acusados están también todas las renuncias a los instintos que la disciplina familiar imponía a los miembros, sin que éstos pudieran tener siempre conciencia de su justificación y sin que, en la mayor parte de los casos, pudieran creer verdaderamente en una futura compensación, por ejemplo en forma de bienes hereditarios, como sucedía con los más favorecidos en el cenit de la época liberal. La autoridad familiar, ya como autoridad del tabú sexual, ve debilitarse su dominio, porque la familia ya no garantiza de modo seguro la vida material de los miembros y ya no puede proteger lo bastante al individuo contra el mundo externo, que presiona cada vez más inexorablemente.

Vacila el equilibrio de equivalencias entre lo que la familia exige y lo que da, y por eso resuenan en el vacío todos los llamados a las energías positivas de la familia como tal.

Pero precisamente el antagonismo inherente al principio constitutivo de la familia burguesa hace que su ruina no contenga sólo el momento positivo de la liberación de una autoridad heterónoma, sino también, y por el contrario, un elemento negativo, que hoy surge con drástica claridad. Aunque los aspectos represivos de la familia burguesa se esfumen, no por ello son necesariamente sustituidos por formas en verdad más libres, menos autoritarias. Como cualquier ideología, tampoco la de la familia era simple mentira. Cuando el culto de la familia, y en primer lugar el de la "esposa y madre virtuosa", atribuía, a quienes en realidad estaban oprimidas y constreñidas al sacrificio, la aureola de la bondad y de la dedicación voluntarias, no se trataba de un mero homenaje verbal concedido a los vencidos, sino de atribuirles —idealmente— una dignidad que, en definitiva, como dignidad del hombre, anticipa el camino de la emancipación. En ese principio se concretaba la idea de la igualdad de los hombres, el verdadero humanismo. La sensación, hoy indescriptible, provocada setenta años atrás por la *Nora* de Ibsen, no se explica simplemente por la conmoción experimentada entonces frente a esta imagen de mujer que abandona a marido e hijo para no ser ya un simple objeto de potestad patriarcal: en el fondo estaba también la componente de la conciencia burguesa que tiende a la realización de la libertad, y que percibió como vergüenza propia el encontrarse frente a la expresión sin velos de falta de libertad dominante. La conciencia burguesa vio expresada en el drama de Ibsen algo que ella misma había sentido no públicamente, hacía mucho tiempo, en virtud de una idea de la familia que contenía los presupuestos de su propia crítica.

La crisis de la familia es la crisis integral del humanitarismo. Mientras se dibuja la posibilidad de una plena realización del derecho humano en la emancipación de la mujer, obtenida gracias a la emancipación de la sociedad, se dibuja también, con la misma carga de sentido, la recaída en la barbarie luego de la atomización y disociación de la colectividad.

La familia parece erguirse sólidamente en defensa de este último peligro. Pero la perpetuación de la institución tiene por cierto otro sentido que el que esperan las conciencias en busca de "lazos".

La familia sólo se puede conservar ahora como "institución de cultura" neutralizada, y semejante supervivencia ataca justamente su nervio vital. Hay una correspondencia inmediata entre la rígida conservación artificial del *status quo* familiar y la disolución de la familia: el propio elemento irracional de la familia se convierte en objeto del cálculo propagandístico y de la industria cultural, y nada puede restaurar la fe ingenua en su absoluta vigencia. El culto a la madre en Estados Unidos de Norteamérica –que Philip Wylie ha llamado *mom'sm* [22]– tiene mucho menos el significado de una reafirmación de energía originaria de la familia que el de una forma de reacción un tanto dudosa, como bien saben los norteamericanos, a la experiencia de la fragilidad de las relaciones familiares, que todavía erigen su propio y triste monumento en el "día de la madre". A la exageración convencional corresponde la frialdad emotiva, y viceversa. El amor no reglamentado difamado como vicio, las prescripciones moralistas mal o bien adaptadas al soñar despierto ofrecido como producto sintético de la industria cultural, la publicidad patética hecha, en el mundo de la "práctica", por motivos igualmente prácticos, a favor de la "sana célula originaria de la sociedad": todo esto no hace más que destacar el reverso de la institución del matrimonio llegada a su fin, su gélida frialdad. Se reduce progresivamente al valor pragmático de una relación de intercambio: el hombre paga un incentivo a cambio de la disponibilidad sexual de la mujer a sus deseos y el colectivo de las mujeres obtiene, por su monopolio natural, cierto grado de seguridad. Es característico que precisamente allí donde el culto romántico de la familia encuentra más rumorosos oficiantes, la institución del divorcio ha viciado ya de contenido al matrimonio. Los individuos se tornan fungibles como en la vida profesional, en la cual se abandona un puesto cuando se ofrece otro mejor. Los hijos no son ya educados, como sucedía con frecuencia en la alta burguesía del siglo XIX, para que en ellos llegue a su perfección la vida de los padres [23]; y ya no gozan del calor de aquel segundo seno materno con el cual podía parangonarse la familia, por lo menos en ciertas épocas y en ciertos estratos de la sociedad.

[22] Philip Wylie, *Generation of Vypers* [Generación de víboras], Nueva York, 1942.

[23] George C. Homans, *The Human Group*, Nueva York, 1950, pp. 277 y ss.

Es difícil poner en duda que el inconsciente infantil reaccione a tales variaciones, y que la vida emotiva de los hijos sufra un congelamiento en la *atmósfera enfriada* de la *familia.*[24] El difundido fenómeno de la delincuencia juvenil es indicativo del estado actual de la familia como tal.

La familia cumple cada vez menos su función de institución de instrucción y educación. En Alemania se oye decir hoy, continuamente, aun a propósito de los hijos de familia de las capas superiores de la sociedad, que "no llevan consigo nada" de la casa; y los profesores universitarios comprueban cuán poca formación sustancial, realmente experimentada por los jóvenes, puede ser dada por supuesta. Pero ello depende del hecho de que la formación cultural ha perdido su utilidad práctica. Aunque la familia se esforzase todavía por trasmitirla, la tentativa debería fracasar, porque con la certeza de los bienes familiares hereditarios se han perdido también los momentos de seguridad y de protección respecto de lo exterior. La tendencia actual consiste en sustraerse, por parte de los hijos, a tal educación, que aparece como introversión malsana, para orientarse más bien según las exigencias de la llamada vida real, y esto mucho antes que tales exigencias se le presenten de alguna manera al niño. Luego de la abolición del trabajo infantil, la infancia —en el sentido del siglo XIX: el mundo al que nos llama la nostalgia— se hace posible, temporalmente, para todos. Hoy ha sido eliminada para todos, así, tal como había nacido históricamente, y en las fotografías de los más pequeños vemos rostros de niños viejos y sin sueños. El constituyente específico de la renuncia personal, que hoy mutila a los individuos e impide la individuación, no es ya la prohibición familiar, o no lo *es casi, sino la frialdad, tanto más penetrante, cuanto más desgarrada* se vuelve la familia.

La sociedad actual no puede sustituir de modo satisfactorio la acción económica y educativa del padre. En la función educativa y administrativa asumida por él en otras épocas, en su mismo rigor, encontraba expresión, aunque desdichada, una exigencia que todavía hoy subsiste, y que la sociedad, mientras pone en peligro

[24] Homans observa al respecto que, justamente a consecuencia del ocaso de la autoridad paterna, los hijos son más sensibles en sus reacciones a todas las manifestaciones de ésta que en las épocas de fuerte autoridad paterna (*ob. cit.*, p. 278).

a la familia, todavía no satisface. Bajo el peso del padre, los hijos aprendían a no entender los fracasos como producidos por causas sociales, sino a atenerse a sus causas individuales y absolutizarlos como culpa, fracaso o inferioridad personales. Cuando la presión no era demasiado dura, y sobre todo cuando iba acompañada por la dulzura maternal, se desarrollaban hombres capaces de buscar los defectos, cuando era necesario, inclusive en sí mismos. Hombres que se habían formado, según el modelo paterno, un espíritu de independencia, de amor a la libre elección y disciplina interna; que sabían manifestar y practicar tanto la autoridad como la libertad. Si la familia cumplía sus tareas, los hijos adquirín una conciencia, la capacidad de amar y la coherencia. Todo esto era productivo y progresivo [25]. Y la decadencia histórica de la familia contribuyó, precisamente en ese sentido, a agudizar el peligro del dominio totalitario, que, a su vez, tiene su raíz en las mismas tendencias económicas que van destruyendo a la familia.

El niño realiza entonces, en las primeras fases de su desarrollo, las experiencias de odio y amor hacia el padre que daban lugar, en la edad burguesa, al complejo edípico; pero descubre, más rápidamente que antes, que el padre no personifica la fuerza, la justicia y la bondad, y sobre todo, que no concede la protección que el niño inicialmente esperaba de él. La efectiva debilidad del padre en la sociedad, que tiene su origen en la reducción de la esfera de la competencia y de la libre empresa, pentra así hasta las células más íntimas del equilibrio psíquico-moral; el niño ya no puede identificarse totalmente con el padre, no puede efectuar la interiorización de las exigencias impuestas por la familia que, no obstante todos sus aspectos represivos, contribuía de modo decisivo a la formación del individuo autónomo. Por eso, el conflicto entre el poder de la familia y el yo, no menos poderoso, está hoy en rigor, alterado: familia y yo, ambos debilitados, se separan y actúan alejados. La familia se registra en la conciencia, no tanto como poder despótico, sino como residuo, agregado superfluo; también en otros tiempos, es cierto, el padre era potencialmente el "viejo", objeto de ligeras burlas. Pero la institución familiar es ahora tan poco temida como amada: no se la combate, pero se

[25] Cf., para lo que sigue, Horkheimer, *Authoritarianism and the Family Today* [El autoritarismo y la familia, hoy], en *The Family: Its Function and Destiny*, ed. cit., pp. 359 y ss.

la olvida, o todavía se la tolera, por parte de quienes ya no tienen motivos ni energía para oponerle resistencia. Este desarrollo lleva finalmente a los individuos a ser en la realidad lo que se había postulado en la teoría del liberalismo riguroso, al comienzo de la era contemporánea: átomos sociales. En la sociedad industrial tardía cada individuo está solo, y el lema ya famoso de *la muchedumbre solitaria* [26] así lo testimonia. De su relación con el padre, el niño sólo obtiene la idea abstracta de un poder y una fuerza arbtirarios e incondicionados y busca un padre más fuerte, más poderoso que el real, que no satisface ya la vieja imagen, una especie de superpadre, como lo han producido las ideologías totalitarias. Inclusive, se sustituye al padre por poderes colectivos, como el de la clase escolar, el del equipo deportivo, el del club y por último el del Estado. Los jóvenes muestran tendencia a someterse a cualquier autoridad, sea cual fuere su contenido, siempre que ofrezca protección, satisfacción narcisista, ventajas materiales y la posibilidad de descargar sobre los demás el sadismo, en el que encuentran su encubrimiento la desorientación inconsciente y la desesperación.

La familia llegó a la crisis en Alemania, quizás antes que en otro lugar, y cuando mucho en la época de la primera inflación. Por eso es erróneo atribuir a la estructura patriarcal de la familia alemana la culpa del nacionalsocialismo, como se hace en un trabajo norteamericano muy difundido.[27] Con independencia de lo inadecuado del principio de tales tentativas de explicación limitadamente psicológica, se observa que Hitler no podía ya aliarse a una compacta tradición de autoridad familiar. Justamente en Alemania, algunos tabúes, como el de la virginidad, la legalización de la convivencia, la monogamia, estaban debilitados desde 1918, sin duda mucho más a fondo que en los países católico-latinos y en los anglosajones impregnados por el puritanismo y el jansenismo irlandés. Más que aliarse a la autoridad familiar, el tercer Reich podrá representar, en términos de psicología social de la familia, la sustitución llevada al extremo de una autoridad familiar

[26] Título del libro de David Riesman, Nathan Glazer, Renel Demay, *The Lonely Crowd.* [En castellano: *La muchedumbre solitaria,* Paidós, Buenos Aires, 1967.]

[27] B. Schaffner, *Fatherland. A Study of Authoritarianism in the German Family* [La patria. Estudio sobre el autoritarismo de la familia alemana], Nueva York, 1948.

ya inexistente. Si es lícito referirse a la teoría expuesta por Freud en *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [Psicología de las masas y análisis del Yo], según la cual la imagen paterna puede ser transferida a grupos secundarios y a sus jefes [28], se podrá ver en el régimen hitleriano un modelo típico de tal *transfer*; y la violencia de la autoridad por un lado, la necesidad de autoridad por el otro, aparecerán casi como invocadas por la falta de autoridad en la Alemania de Weimar. Hitler y la dictadura moderna son en realidad el producto de una sociedad en la cual se halla destruida la figura del padre [29]. Queda por verse en qué medida la transferencia de la autoridad paterna a la colectividad modificó la constitución intrínseca de la autoridad misma [30], pero sería absurdo, de cualquier manera, identificar la crisis de la familia con la declinación de la autoridad como tal. La autoridad, al contrario, se vuelve más abstracta, y por lo tanto, cada vez más inhumana e inexorable. El ideal del yo agigantado y colectivizado es el espejo *satánico del ideal de un yo liberado.*

Luego del trabajo colectivo *Autorität und Familie* [Autoridad y familia], publicado por el Institut für Sozialforschung, se realizaron en Alemania numerosas investigaciones de psicología de la familia.[31] Para ubicar históricamente estas investigaciones es ne-

[28] Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (*Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. XIII, pp. 71 y ss.).

[29] Cf. Paul Federn, *Lust-Unlustprinzip und Realitätsprinzip* [Principio del placer-displacer y principio de realidad], en "Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse", dirigida por S. Freud, Leipzig y Viena, 1914, a. II, pp. 492 y ss.

[30] Cf. George Orwell, *1984*, Buenos Aires, 1950.

[31] René König, *Materialien zur Soziologie der Familie* [Materiales para una sociología de la familia], en *Beiträge zur Soziologie und Sozialpsychologie*, a cargo de König, vol. I, Berna, 1946. Del mismo, el estudio *Abhängigkeit und Selbständigkeit in der Familie* [Dependencia y autonomía en la familia], en el volumen *Abhängigkeit und Selbständgkeit im sozialen Leben* [Dependencia y autonomía en la vida social], a cargo de Leopold von Wiese, Köln, 1951; y *Soziologie der Familie*, en *Soziologie, Lehrung Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde* [Sociología. Manual de estudio y consulta de las ciencias sociales modernas], a cargo de Helmut Schelsky y Arnold Gehlen, Düsseldorf, 1955. Cf., además, Helmut Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart* [Transformaciones actuales de la familia en Alemania], Dortmund, 1953, y *Die gegenwäartige Problemlage der Familiensoziologie* [Problemas actuales de la sociología de la familia], en el vol. *Soziologische Forschung in unserer Zeit* [La investigación sociológica contem-

cesario tener en cuenta el hecho de que, mientras los síntomas de disolución de la familia se manifestaron en Europa central quizás antes que en otros países, la tendencia niveladora del capitalismo tardío no penetró de modo tan uniforme como en los países capitalistas más antiguos o en los más característicos de la fase actual de desarrollo. Además, las catástrofes alemanas de los últimos cuarenta años han constituido, *prima facie*, una interrupción en la tendencia general de desarrollo de la sociedad, y producido, directamente a modo de reacción, algunas contratendencias que, sin embargo, no podían detener la inserción de Alemania en la corriente general. Esta problemática, extraordinariamente compleja por sí misma, y en la cual se superponen elementos de diversas fases, encuentra su correspondencia en las actuales perspectivas de la sociología alemana de la familia que, contrariamente a la norteamericana, se aferra a algunos elementos romántico-restauradores, pero se ubica en una relación bastante singular con la investigación empírica de los hechos. Se advierte el predominio de la tendencia a extraer de la observación de los simples datos concretos, y de múltiples observaciones parciales, juicios que tienden a legitimar lo que existe con existencia propia. La tradición apologética del idealismo alemán –de la derecha hegeliana– llega fácilmente, en Alemania, a un entendimiento con el academismo positivista, contra una visión crítica de la sociedad. Esto no es general, pues no faltan, por cierto, las oposiciones [32], ni son despreciables los resultados particulares de las investigaciones así efectuadas. Pero se debe exigir que estos resultados no sean absolutizados, sino que se los reduzca a su propia verdad en un análisis más profundo de la sociedad en su conjunto.

Falta mucho para que la situación actual de la familia pueda ser considerada como suficientemente estudiada en términos empíricos, y las especulaciones teóricas sobre el futuro de la institución se encuentran sujetas a dificultades casi prohibitivas. En efecto, si la familia está indisolublemente vinculada al proceso de

---

poránea], a cargo de Karl G. Specht, Köln, 1951; Gerhard Wurzbacher, *Leitbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebens* [Algunas imágenes-guías de la vida familiar alemana de hoy], Dortmund, 1951.

32 Gerhard Baumert, *Deutsche Familien nach dem Kriege* [La familia alemana después de la guerra], estudio de comunidad del Institut für Sozialwissenschftliche Forschung, Darmstadt, 1954.

la sociedad, su suerte dependerá de ese proceso, y no de su esencia autónoma como forma social autosuficiente. Es preciso negarse rigurosamente a acentuar en exceso la idea de una tendencia inmanente de desarrollo de la familia. Como ciertos procesos económicos pueden adoptar una dirección distinta de la inmanente a sus leyes internas en cuanto el juego inconsciente de las fuerzas económicas se orienta conscientemente, y según un plan, para bien o para mal, es posible pensar que las tendencias de desarrollo de la familia, sociológicamente comprobadas y en cierta medida inmanentes, pueden ser alteradas mediante intervenciones externas, como se ha hecho, por ejemplo, en Francia, ya sea con un sentido restaurador, o bien hacia una más rápida disolución en favor de un control estatal que no tolerase ya ninguna instancia intermedia entre él mismo y los átomos sociales. De todas maneras, parece que los elementos actuantes en la familia en un sentido positivamente humano, como condiciones de autonomía, libertad y experiencia, no podrán ser eternizados con la simple eliminación de lo que ha sido superado en ellos. Es una ilusión pensar que se verá realizada una familia de pares e iguales en medio de una sociedad en que la humanidad no es autónoma, y en la cual los derechos humanos no se hayan realizado todavía en una medida más decisiva que la actual. No es posible mantener la función protectora de la familia y eliminar su aspecto de institución disciplinaria mientras deba proteger a sus miembros de un mundo al cual le es inherente la presión social mediata o inmediata, y que necesariamente debe trasmitirla a todas sus instituciones. La familia sufre con esto como cualquier particular que ansía su propia liberación: no habrá emancipación de la familia sin emancipación de la totalidad social. En un mundo libre sería concebible una familia constituida en la libertad, como sublimación social de la simple relación natural en lo que en *Wilhelm Meister* se denomina "la idea confirmada de la permanencia", una forma de convivencia estrecha y feliz de individuos, que proteja de la barbarie sin violentar a la naturaleza en ella subsumida.

10

ESTUDIOS DE COMUNIDAD

El objeto de la sociología parece formar parte de la experiencia inmediata de cada uno, y muchos encuentran desconcertante que se quiera hacer de ella una ciencia. Inclusive, a menudo se justifica por esto a la investigación sociológica, por medio de la presunta complejidad de la sociedad moderna, en la cual la mirada se extravía. El extraordinario aumento de la población en todos los países, luego de la revolución industrial; los procesos económicos tan ampliamente ramificados y entrelazados, la especialización de la mayor parte de las funciones humanas, hacen imposible, se dice, que se oriente en la sociedad quien no ha recibido de la ciencia los esquemas que lo guíen. En suma, se acusa a la sociedad moderna de ser demasiado "complicada", con el mismo avieso fundamento con que se dirige esta acusación contra un hombre. Sigue siendo dudoso que se pueda hablar de sociedad complicada en sentido estricto, y que la complicación no sea en cambio una apariencia, una parte del velo que oculta el modo de funcionar del mecanismo social y los sacrificios que ello impone. En todo caso, se puede sospechar que no es complicada la cosa en sí, sino más bien que los sujetos, investidos de su función cognoscitiva por la división de las funciones propias de la sociedad basada en la división del trabajo, se limitan hasta tal punto a las actividades particulares y técnico-prácticas, que encuentran obstruido el camino para la comprensión del todo. Tal estado de cosas se refleja luego, a su vez, en las teorías científicas que elogian la renuncia a comprender el todo como prueba de ascesis científica, y recomiendan la limitación al conocimiento sectorial como única actividad todavía posible. Lo que se puede decir con certeza es que la sociedad moderna como totalidad ya no es accesible a la experiencia inmediata, perceptible en su totalidad y en sus motivaciones, en el sentido y en la medida en que podía serlo una sociedad agrícola pura, o inclusive la vieja econo-

mía corporativa urbana. Este orden de hechos encontró su expresión en el concepto filosófico de alienación social, que permitía derivarlo de la estructura de una sociedad de intercambio basado en la división del trabajo. En consecuencia, la comprensión de lo que es la sociedad pareció ser fruto del esfuerzo teórico, primero de la filosofía y, luego de la crisis de los grandes sistemas, de la teoría sociológica. Este esfuerzo de encontrar las leyes que permitan entender conceptualmente el devenir social alienado, y ya no trasparente, en que se mezclan apariencia y realidad, se percibe todavía en investigadores y eruditos como Max Weber, Durkheim y Pareto. Pero el desarrollo de la sociología científica en los últimos treinta años aguzó la desconfianza hacia las tentativas de teorización interpretativa, y llevó al primer plano el otro impulso ideal que ya se anunciaba en la obra de los posteriores grandes teóricos de la sociología, impregnados ya del espíritu empirista y positivista: el de comprobar los "hechos".

Pero con el progresivo escepticismo frente a las teorías creció también la preocupación por la complejidad del objeto: los innumerables hechos que se recogía parecían convertirse en "opaque items" [1], materiales opacos y no significativos. Se buscó desesperadamente una salida para esta situación, un método que permitiese unir la certeza y el control de la ciencia moderna con la posibilidad de esclarecer la conexión del todo. En otras palabras, se buscó modelos y tipos de la sociedad actual, que fuesen al mismo tiempo objetos concretos de investigación y concentrasen, como en el foco de un espejo cóncavo, la difusa sustancia del todo.

En la moderna sociedad de masas, que ha visto surgir al mismo tiempo la industrialización y la urbanización, la ciudad parecía ofrecerse como modelo de estructuras y tendencias sociales típicas, y a ella se dirigió rápidamente la atención de los sociólogos. Entre las primeras investigaciones empíricas en gran escala se contaron las efectuadas respecto de la gran ciudad y sus habitantes, iniciadas por Charles Booth sobre Londres en 1886, la encuesta de Pittsburgh, comenzada en 1909, luego la Springfield-Survey, sobre una ciudad media, empezada en 1914. Estas investigaciones estaban animadas, más que por una intención de indagación objetiva, por un espíritu de crítica social: se quería mos-

[1] En inglés en el texto [*N. del E.*].

trar cómo vive la mayor parte de los hombres.[2] Luego se afirmó, como rama especial de la sociología, la llamada *human ecology*[3], investigación de las relaciones entre hombre y ambiente desde el punto de vista de las relaciones entre los individuos humanos, por un lado, y las instituciones y formas de estructuración social por el otro, orientadas a menudo según modelos de origen botánico y zoológico[4]; al mismo tiempo se formaba toda una escuela alrededor de Robert E. Park y su gran proyecto de investigación sobre una metrópoli, Chicago.[5]

[2] Cf. el artículo *Sozialforschung, empirische*, en el *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, de E. von Beckerath y otros, cit., sección "Historia" pp. 420 y ss. El artículo está firmado por el Institut für Sozialforschung.

[3] En inglés en el texto [*N. del E.*].

[4] R. D. McKenzie, uno de los iniciadores de la *human ecology*, la distingue de este modo de las disciplinas similares: "Un simple estudio de la comunidad como unidad de población toma el nombre de demografía; el estudio de los grupos de población y de las condiciones de afincamiento se llama geografía; ecología es la investigación de las relaciones entre los grupos de población como unidades vitales. El interés principal se concentra en todos los casos en las relaciones entre los hombres" (R. D. McKenzie, *The Field and Problems of Demography, Human Geography, and Human Ecology* [*Ámbito y problemas de la demografía, geografía y ecología humanas*], en el volumen *The Fields and Methods of Sociology* [*Métodos y campos de investigación de la sociología*] por L. I. Bernard, Nueva York, 1934, p. 52. Una delimitación más precisa de las investigaciones de la *human ecology* del mismo McKenzie, en su artículo *Ecology, Human*, en la *Enciclopedia of the Social Sciences*, vol. V, p. 314: "La ecología humana se ocupa de los aspectos espaciales de las relaciones simbióticas de seres e instituciones humanas. Tiende a descubrir los principios y los factores que juegan en las cambiantes formas de asentamiento espacial de la población y de las instituciones, resultado de la acción recíproca de seres vivientes en una cultura en perpetua transformación."

La primacía asignada a las "relaciones simbióticas" excluye *a priori* las relaciones culturales de los hombres convertidos en objeto de estudio. La "symbiotic society", en la que se desarrollan los "procesos de oscilación y equilibrio, distribución y transmisión de energía", es claramente distinta de la "cultural society" (cf. Robert Ezra Park, *Human Ecology*, en "American Journal of Sociology", vol. 42, Chicago, julio, 1936, pp. I ss.). Cf. también Emma C. Llewellyn y Audrey Hawthorn, *Human Ecology*, en el volumen *Twentieth Century Sociology* [Sociología del siglo XX], por Georges Gurvitch y Wilbert E. Moore, Nueva York, 1945, pp. 466 y ss.; Pauline V. Young, *Scientific Social Surveys and Research* [La investigación y las encuestas sociales científicas], Nueva York, 1949, pp. 429 y ss, 491 y s.s; P. H. Chombart de Lauwe, *Paris*, 2 vols., París, 1952.

[5] Robert Ezra Park, Ernest W. Burgess, R. D. McKenzie, *The City*, Chicago, 1925. Los intereses predominantes en las investigaciones de la

Pero las grandes ciudades presentan dentro de sus límites todas las características de complejidad, exceso de opacidad y alienación que hacen difícil la orientación de la investigación. Y el estudio de la gran ciudad se encontraba frente a las mismas dificultades con que choca el enunciado empírico sobre la sociedad en su totalidad. De ahí la idea de llevar a cabo investigaciones modelo en ciudades de *dimensiones medias*, donde se podía abrigar la esperanza de estudiar las tendencias a la urbanización y sus consecuencias sociales, sobre un material todavía bastante circunscrito como para poder ser abarcado casi por completo.[6] Estos

---

escuela de Chicago resultan de los títulos de algunas de las monografías que aparecieron: Nels Handerson, *The Hobo* [El vagabundo], 1923; F. M., Trasher, *The Gang* [La banda], 1927; Ernest Russell Mowrer, *Family Disorganization and Family Discord* [Desorganización de la familia y discordias familiares], 1927; Louis Wirth, *The Ghetto*, 1928; Ernest Theodor Hiller, *The Strike. A Study in Collective Action* [La huelga: estudio sobre la acción colectiva], 1928; Harvey W. Zorbaugh, *The Gold Coast and the Slum* [El barrio Gold Coast y los inquilinatos], 1929; Albert Blumenthal, *Small-Town Stuff* [Cosas de ciudades pequeñas], 1932. Para la bibliografía sobre grandes ciudades cf. Georg Simmel, *Die Grosstädte und das Geistesleben* [Grandes ciudades y vida cultural], en la miscelánea *Die Grosstadt*, de Theodor Petermann, Leipzig, 1903; Adolf Weber, *Die Grosstadt und ihre sozialen Probleme* [La gran ciudad y sus problemas sociales], Leipzig, 1918; Werner Sombart, artículo *Die städtische Siedlung* [El afincamiento urbano] en el *Handwörterbuch der Soziologie* [Diccionario de Sociología], a cargo de Alfred Vierkandt, Stuttgart, 1931; Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, Nueva York, 1938 [La cultura de la ciudad]; Stuart A. Queen y Lewis F. Thomas, *The City. A Study of Urbanism in the United States* [La gran ciudad. Estudio del urbanismo en Estados Unidos], Nueva York-Londres, 1939; Noel P. Gist y Leroy A. Halbert, *Urban Society*, Nueva York, 1933; Elisabeth Pfeil, *Grosstadtforschung. Fragestellungen, Verfahrensweisen und Ergebnisse einer Wissenschaft* [El estudio de las grandes ciudades: problemas, métodos, y resultados de una ciencia], Bremen, 1950; Luis Wirth, *Urbanism as a Way of Life* [El urbanismo como estilo de vida], en el volumen *Soziologische Forschung in unserer Zeit* [La investigación sociológica en nuestro tiempo], a cargo de Karl Gustav Specht, Colonia, 1951, pp. 320 y ss.; Svend Riemer, *The Modern City*, Nueva York, 1952; Willy Hellpach, *Mensch und Volk der Grosstadt* [El hombre y la gente de la gran ciudad], Stuttgart, 1952.

[6] Las dificultades halladas en los intentos de extender las investigaciones sobre la posición de los obreros en algunas fábricas de Chicago a esferas socialmente más interesantes, indujeron a W. Lloyd Warner a elegir como objeto de estudio una ciudad media: "Los tipos más simples de comunidad, con población más reducida, instituciones sociales menos numerosas, sistemas de creación ideal y técnica menos compleja, brindan al antropólogo

proyectos estaban tácitamente animados por la aspiración de extrapolar, de los resultados de la investigación sobre ciudades medianas, consecuencias aplicables a la totalidad social, que según se pensaba serían válidas si los detalles eran examinados en profundidad y elegidos con la cautela necesaria para asignarle un carácter típico.[7] La tendencia a estudiar un sector de la sociedad elegido como modelo de la totalidad, condujo rápidamente a la constitución de una nueva disciplina especial, la *sociografía*, inaugurada por el sociólogo holandés Rudolf Steinmetz con la inten-

---

social el equivalente de un laboratorio, en el cual podrá poner a prueba sus ideas y sus técnicas de investigación. El estudio de estas sociedades simples le permite armarse mejor para el análisis de formas más complejas de la sociedad humana." (W. Lloyd Warner y Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community* [Vida social en una comunidad moderna], New Haven, 1941, p. 3).

[7] Los resultados de la investigación de "Yankee-City" son, según Warner, válidos para todo Estados Unidos: en ella se encontrarían "los rasgos característicos y esenciales de la estructura social norteamericana". (Warner, *Structure of American Life* [La estructura de la vida norteamericana], Edinburgh, 1952, p. XIII. Pero también cree encontrar allí algunos rasgos fundamentales del comportamiento social humano en general. Esta hipótesis está sustentada por la definición de la *community* como la esfera, delimitada en el espacio, en que el hombre puede desarrollar todas sus funciones sociales: por lo tanto se la considera socialmente autárquica. Dice MacIver: "Llamamos *community* a cualquier grupo, grande o pequeño, cuyos miembros viven juntos, en el sentido de que no sólo les es común este o aquel interés específico, sino las condiciones elementales de la vida. Una característica específica de este grupo es que el miembro individual puede desarrollar toda su vida. Es así que se puede vivir exclusivamente en una tribu o en una ciudad; pero en cambio, no es posible hacerlo en una organización económica o en una iglesia. El criterio fundamental para definir la *community* está dado por el hecho de que en ella se pueden encontrar todas las relaciones sociales de una persona." (Robert MacIver y Charles H. Page, *Society*, Nueva York, 1950, pp. 8 y ss. Cf. también de los mismos autores, *Community. A Sociological Study* [Comunidad. Un estudio sociológico], Nueva York, 1930). Cf. luego: Marie Lazarsfeld-Jahoda y Hans Zeisel, *Die Arbeitslosen von Marienthal* [Los desocupados de Marienthal]; John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town* [Castas y clases en una ciudad del sur de EE. UU.], New Haven, 1937; Economisch-Technologische Instituuten, *Social-economisch rapport Leeuwarden* [Relaciones económico-sociales sobre Leeuwarden], Leeuwarden, 1948, y *Rapport betreffende de industriele ontwikkelin en mogelijkheden in de gemeente Zwolle* [Relaciones sobre el desarrollo y la posibilidad industrial en la comuna de Zwolle], Zwolle, 1950; Leon Festinger, Stanley Schachter, Kurt Back, *Social Pressures in Informal Groups* [Presiones sociales en grupos informales], Nueva York, 1950; Eco-

ción de estudiar naciones y regiones "en su unidad concreta".[8] Esta intención originaria permaneció luego un tanto en la sombra, cuando pasaron al primer plano los debates metodológicos sobre la relación entre sociología teórica y empírica, siendo esta última aquella a la cual los sociógrafos deseaban asimilar sus estudios [9]; y sólo en los últimos años se produjo un retorno a la concepción de la sociografía como estudio del "problema del espacio, el tiempo y el recíproco entrelazamiento de los hechos, comportamientos y opiniones a partir de una situación dada" [10]. En esta perspectiva, resulta importante, no tanto obtener enunciados generalizables, sino "entender íntimamente las conexiones reales", y restringir la investigación a "zonas y grupos bien delimitados".[11]

Las concepciones de los estudios de ciudades medianas se remontan en su enfoque a los sociólogos norteamericanos Robert y Helen Lynd [12], cuyo trabajo, a pesar de la objetividad expositiva que lo caracteriza, expresa el momento autocrítico de la sociedad norteamericana que dominó en la década del veinte. En toda la literatura de la época, representaba un papel decisivo el descu-

---

nomisch-Technologische Instituten, *De gemeente Elburg en haar bestaansbronnen* [La comuna de Elburg y sus fuentes de sustentación], Arnhem, 1952; C. von Dietze, M. Rolfes y G. Weippert, *Lebensverhältnisse in kleinbäuerlichen Dörfern. Ergebnisse einer Untersuchung in der Bundesrepublik 1952* [Condiciones de vida en pueblos de pequeños campesinos. Resultados de una investigación realizada en la RFA en 1952], Hamburgo, Berlín, 1953.

[8] Rudolf Steinmetz, *Die Soziographie in der Reihe der Geisteswissenschaften* [La sociografía en la serie de las ciencias morales], en "Archiv für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie", vol. VI, 1913.

[9] Así, por ejemplo, Rudolf Heberle en el artículo *Soziographie*, del *Handwörterbuch der Soziologie* cit., p. 564, donde la sociografía es identificada con la "investigación inductiva, tendiente al conocimiento expresado en números y medidas".

[10] Ludwig Neudörfer, *Das soziographische Erherbungsverfahren* [El procedimiento del relevamiento sociográfico], en el volumen 13 de la serie "Wissenschftliche Schriftenreihe des Institut zur Förderung öffentlicher Angelegenheiten e. V.", *Empirische Sozialforschung* [Investigación social empírica], Frankfort del Meno, 1952, p. 157.

[11] *Ob. cit.*, p. 158.

[12] Robert S. Lynd y Helen M. Lynd, *Middletown. A Study in Contemporary American Culture* [Middletown. Investigación sobre la cultura norteamericana contemporánea], Nueva York, 1929; y *Middletown in transition. A Study in Cultural conflicts* [Middletown en transición. Estudio de conflictos culturales], Nueva York, 1937.

brimiento de la provincia norteamericana como gran extensión de vida uniformemente provincial, que impresiona inmediatamente al observador por la semejanza física de tantas ciudades menores, y que corresponde a condiciones económicas y tecnológicas que no se encuentran en la misma forma en Europa, por más inconfundibles que sean las tendencias en ese sentido.

Lynd y sus colaboradores eligieron como objeto de la investición una ciudad media norteamericana del Estado de Indiana, que llegaba a los 50.000 habitantes en 1935, año en que el programa de investigación tocó a su fin. El estudio abarcaba no sólo las trasformaciones institucionales y la dinámica de las relaciones sociales, sino también el clima cultural y político, excluido de las investigaciones de *human ecology*, y fue articulado en dos investigaciones sucesivas sobre las trasformaciones estructurales de la ciudad en los períodos que van de 1885 a 1925 y de 1925 a 1935, que cerraba una fase de intenso desarrollo industrial con alternancia de *boom* y depresiones. El interés de los Lynd no se dirigía en primer lugar a datos estadísticamente verificables, sino a la interacción de las condiciones económicas y sociales por un lado, y a las normas y concepciones subjetivas de la población por el otro, partiendo del presupuesto de que la comunidad estudiada y su desarrollo eran determinados en gran medida por las formas que esa interacción adoptaba.

> En una cultura como la de Middletown, que atribuye valor positivo al "progreso" y al "máximo bienestar" [*having the best in the world*], la realización de estos valores depende, a juicio del investigador, y especialmente cuando esta cultura atraviesa una fase de cambios rápidos e irregulares, de una actitud de apertura hacia el cambio, y no de la resistencia opuesta a él. Si se considera la rapidez de algunos cambios culturales ocurridos en Middletown en los últimos decenios, la resistencia de la comunidad al cambio, su incapacidad para crear ocasiones que disminuyan las propias fricciones internas, aparece como un punto negativo [*liability*] respecto de los valores reconocidos por la misma comunidad.[13]

Sobre todo con la repetición de la investigación sobre el mismo objeto lograron los Lynd describir las interacciones actuantes entre infraestructura y superestructura social. Además, principalmente en el período de la crisis económica, pudieron mostrar que

[13] Lynd, *Middletown in Transition* cit., pp. XVI-XVII.

la ciudad no actúa como una mónada social, sino que depende de los procesos que abarcan la totalidad de la sociedad.

La extraordinaria influencia ejercida por los dos libros de los Lynd proviene, no sólo de su rigor científico, sino también de la crítica social que supieron incluir en su investigación de los fenómenos típicos. En una ciudad del *middle West* americano, elegida entre tantas y tan espantosamente iguales, el análisis de los dos sociólogos ponía de relieve la monotonía, la estandarización, la desolada existencia que se comprueba entre hombres que cohabitan y se ganan la vida en un espacio vacío de tradiciones históricas, y sujeto sólo a las leyes económicas y a la presión conformista de la sociedad de "los que han llegado", orden ya constituido. Esas experiencias habían sido registradas ya en Alemania, a comienzos del siglo, entre otros en el sorprendente escrito de Sombart *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* [¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?][14]. Se rescataban en él, y se profundizaban empíricamente: el trabajo de los Lynd estaba ligado en su esencia a la literatura de crítica social de Norteamérica en la década del veinte: querían mostrar en qué se convierte el hombre en condiciones de vida de las cuales se ha eliminado el mundo de las imágenes, en la universal *drabness*[15]. Pero al mismo tiempo, deseaban evitar los peligros de la generalización apresurada, que a menudo se filtra en la investigación social en forma de novela, y alentar la observación del escritor con datos empíricos incontrovertibles.

Muchos estudiosos siguieron el camino de las investigaciones de los Lynd, casi todos con la voluntad de superar la fractura entre experiencia viva y objetividad del conocimiento exacto, en especial de tipo estadístico. En estos estudios los modernos métodos de relevamiento se combinaban con la observación realizada en el lugar, y a menudo por personas que participaban de manera activa en la vida de las ciudades medias estudiadas, los llamados *participant observers*[16]. Pero el espíritu social crítico de los Lynd

[14] Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten Keinen Sozialismus?*, Tübingen, 1906.

[15] Monotonía visual. *Drab*: grisáceo, escuálido, indeterminado. En inglés en el texto. [*N. del E.*].

[16] Cf. August B. Hollingshead, *Community Research: Development and Present Condition* [Desarrollo y estado actual de los estudios de comunidad], en "American Sociological Review", a. XIII, abril de 1948, pp. 136 y ss.;

dejó paso rápidamente a un ideal de objetividad científica y desapasionamiento, en cuyo nombre pasaron al primer plano los momentos de la exactitud de la prueba, sin caer casi nunca, hay que reconocerlo, en los viejos métodos de la *human ecology*, que eliminaba del campo de investigación las opiniones, convicciones subjetivas e ideas de valor. Estas investigaciones más recientes tienden más bien a combinar los métodos propios de la sociología con los de la psicología y la antropología, como ocurre por ejemplo en el trabajo de orientación psicoanalítica de John Dollard, donde la estructura de una comunidad norteamericana se observa por trasparencia a través del ordenamiento social de las relaciones sexuales.[17]

W. Lloyd Warner fue uno de los primeros que aplicó al estudio de una ciudad media de Estados Unidos los procedimientos de investigación antropológica desarrollados en las investigaciones sobre los primitivos. La escala se amplió en ese caso a una ciudad de 18.000 habitantes de Nueva Inglaterra. Los resultados de esta investigación aparecieron en los volúmenes de la "Yankee-City-Series".[18] Warner se había granjeado una reputación con sus estudios sobre las comunidades neolíticas de Australia [19], pero quiso "aprender a entender mejor en qué forma resuelven los hombres los problemas que se les presentan en *todos* los grupos, sin refe-

Kurt Uterman. *Aufgaben und Methoden der gemeindlichen Sozialforschung* [Resultados y métodos de la sociología de la comunidad], en el volumen *Beiträge zur Soziologie der industriellen Gesellschaft*, a cargo de Walther G. Hoffman, Dortmund, 1952.

17 Dollard, *ob. cit.*

18 De los seis volúmenes previstos para la "Yankee-City-Series", han aparecido hasta ahora: Warner y Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, cit. (vol. I); Íd., *The Status System of a Modern Community* [El sistema de status en una comunidad moderna], New Haven, 1942 (vol. II); W. Lloyd Warner y Leo Srole, *The Social System of American Ethnic Groups* [El sistema social de los grupos étnicos en EE. UU.], New Haven, 1945 (vol. III); W. Lloyd Warner y J. O. Low, *The Social System of the Modern Factory* [El sistema social de la fábrica moderna], New Haven, 1947 (vol. IV). Un breve resumen de Warner en *American Life, Dream and Reality* [La vida norteamericana, sueño y realidad], Chicago, 1953.

19 Warner, *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe* [Una civilización negra. Estudio social de una tribu australiana], Nueva York, 1937.

rencia de tiempo o lugar"[20], y trató de encontrar la *community*, definida como una "pluralidad de hombres dotados de intereses, sentimientos, comportamientos y finalidades comunes en virtud de la pertenencia al mismo grupo social"[21], como estructura constante en todas las formas de sociedad antigua y moderna:

> La múltiple variedad de grupos modernos y primitivos, a pesar de que difieren en gran medida entre sí, son en esencia de igual naturaleza. En efecto, todos se encuentran asentados en cierto territorio, lo transforman en parte con el objeto de perpetuar la vida física y social del grupo, y todos los individuos miembros del grupo tienen entre sí relaciones sociales directas o indirectas.[22]

En el primer volumen de la serie dedicada a "Yankee-City", la comunidad es descrita en su vida cultural, sobre todo en relación con la distribución horizontal de sus miembros en "clases superiores e inferiores".[23] El segundo es un profundo estudio de las instituciones sociales de la ciudad, y en él se quiere mostrar que sus habitantes "viven de manera bien ordenada, sobre la base de una jerarquía mantenida por medio de esas diversas instituciones".[24] El tercer volumen es un estudio de los grupos étnicos minoritarios de la ciudad, irlandeses, franceses, judíos, polacos, y de los modos en que se produce su alejamiento de sus hábitos tradicionales y la adaptación a las costumbres de una ciudad media norteamericana.

En la temática de la trasformación y estratificación social se ubican toda una serie de estudios sobre ciudades medias norteamericanas, que además revelan situaciones peculiares regionales y problemas específicos, como el de la tensión entre negros y blancos en los Estados del sur y su significación en el conjunto de la comunidad.[25] Más adelante se realizaron estudios de comunidad en otros países, como en Francia sobre la ciudad de Auxerres[26],

[20] Warner y Lunt, *ob. cit.*, p. 3.

[21, 22, 23, 24] *Ibid.*, pp. 16 y ss., y XIX, respectivamente.

[25] Allison Davis, Burleigh B. Gardner, Mary R. Gardner, *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class* [El "profundo sud": estudio socioantropológico de castas y clases], Chicago, 1941; St. Clair Drake y Horace R. Clayton, *Black Metropolis* [Metrópolis Negra], Nueva York, 1945; James West, *Plainville USA*, Nueva York, 1945.

[26] Charles Bettelheim y S. Frère, *Une ville française moyenne: Auxerres en 1950* [Una ciudad media francesa: Auxerres en 1950], París, 1950.

en Alemania sobre Darmstadt, en Australia con los trabajos de Oeser y Hammond.[27]

En otro grupo de estudios de comunidad se puede clasificar los que se realizaron sobre las comunidades rurales. Los problemas principales están ligados aquí a las trasformaciones de la aldea luego de la modernización de la vida social, a la introducción de los nuevos métodos de cultivo, la extensión de las vías de comunicación, de los medios de trasporte y de comunicación modernos, en el marco del desarrollo general de la sociedad.[28] El estudio de las grandes ciudades era motivado a menudo por el deseo de combatir los aspectos negativos de la vida social actual. En cambio, muchas de las investigaciones sobre las aldeas se inspiraron en la idealización romántica de la vida rural, de acuerdo con la oposi-

[27] O. A. Oeser y S. B. Hammond, *Social Structure and Personality in a City* [Estructura social y personalidad en una gran ciudad], Nueva York, 1954; O. A. Oeser y F. E. Emery, *Social Structure and Personality in a Rural Community* [Estructura social y personalidad en una comunidad rural], Nueva York, 1954.

[28] El estudio de las comunidades rurales ya había recibido cierto impulso en el romanticismo: sólo recordamos aquí el *Agronomische Briefe* [Cartas agronómicas de Adam Müller] (1812) y las descripciones de formas de afincamiento rusas de August Frhr. von Haxthausen. Verdaderas monografías acordes con los criterios científicos rigurosos comienzan a aparecer a comienzos del siglo: James M. Williams, *An American Town* [Un pueblo norteamericano], Nueva York, 1906; Newell L. Sims, *A Hosier Village* [Una Aldea de tejedores de medias], Nueva York, 1912; Warren H. Wilson, *Quaker Hill*, Nueva York, 1907; sobre este punto, cf. Carl C. Taylor, *Tecniques of Community Study* [Técnicas para el estudio de comunidad], en el volumen *Science of Man in the World Crisis* [Ciencias humanas en un mundo en crisis], por Ralph Linton, Nueva York, 1945, pp. 416 y ss. Sobre sociología de la sociedad rural: Laverne Burchfield, *Our Rural Communities. A Guidebook to Published Materials on Rural Problems* [Nuestras comunidades rurales. Guía bibliográfica], Chicago, 1947; John H. Kolb y Edmund S. Brunner, *A Study of Rural Society* [Un estudio de la sociedad rural], Boston, 1946; David E. Lindstrom, *American Rural Life* [Vida rural norteamericana], Nueva York, 1948; Paul H. Landis, *Rural Life in Process* [La vida rural en trasformación), Nueva York, 1948; Charles P. Loomis, *Studies of Rural Organization in the United States, Latin America and Germany* [Estudios de organización rural en EE. UU., América latina y Alemania], Lansing, 1945; Lowry Nelson, *Rural Sociology* [Sociología rural], Nueva York, 1948; N. L. Sims, *Elements of Rural Sociology*, New York, 1947; C. P. Loomis, *Rural Social Systems* [Sistemas sociales rurales], Nueva York, 1950; Lucien Bernot y René Blancard, *Nouville, un village français* [Nouville, un pueblo francés], París, 1953.

ción de "comunidad" y "sociedad". Pero más tarde, y bajo la influencia de los resultados experimentales adquiridos, se fueron integrando la relación entre ciudad y campo, y los problemas peculiares de la sociología rural, en el contexto conceptual de la dinámica general de la sociedad.[29]

En este punto hay que recordar los méritos de la "sociología del afincamiento", de Leopold Wiese, y las numerosas investigaciones dirigidas sobre diversas formas de afincamiento propuestas por él, y efectuadas dentro de los marcos de su teoría formal de las relaciones sociales.[30]

Los estudios de comunidades europeas, como el de Darmstadt, por ejemplo, se distinguen inevitablemente de los norteamericanos, a pesar de estar inspirados en elementos comunes, por la ausencia de un objeto delimitado en sí mismo y construido teóricamente como unidad sociológica, como puede ser "Middletown". La investigación sobre Darmstadt debió ser dividida en nueve monografías[31], tanto por razones inherentes a los medios finan-

[29] *Villes et Campagnes. Civilisation urbaine et civilisation rurale en France* [Ciudades y campo. Civilización urbana y civilización rural en Francia], por Georges Friedmann, París, s. f.; Hans Jürg Beck, *Der Kulturzusammenstos von Stadt und Land in einer Vorortgemiinde* [El choque cultural de ciudad y campo en una comunidad suburbana], Zurich, 1952; *Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung* [El pueblo en el ambiente de tensión del desarrollo industrial], Stuttgart, 1954. Fascículo especial 162 de la revista "Berichte über Landwirtschaft, Zeitschrift für Agrarpolitik und Landwirtschaft", *Dorfuntersuchungen* [Estudios de pueblos], Hamburgo-Berlín, 1955; para el estudio de Darmstadt, cf. nota 28.

[30] *Das Dorf als soziales Gebilde* [El pueblo como conformación social], por Leopold von Wiese, Munich-Leipzig, 1928. Para el método y para posteriores datos bibliográficos sobre "sociología del afincamiento" de von Wiese, cf. Harriet Hoffmann, *Die Beziehungslehre als sozialwissenschaftliche Forschungsmethode* [La teoría de las relaciones como método de investigación en las ciencias sociales], en *Soziologische Forschung in unserer Zeit* cit., pp. 25 y ss.

[31] *Gemeindestudie des Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung*, Darmstadt, 1952-54. Las monografías son: 1) Herbert Kötter, *Struktur und Funktion von Landgemeinden im Einflussbereich einer deutschen Mittelstadt* [Estructura y funciones de la comunidad rural en el radio de influencia de una ciudad media alemana]; 2) Karl Günsein, *Landbevölkerung im Kraftfeld der Stadt* [Población rural en el ámbito de influencia de la ciudad]; 3) Gerhard Teiwes, *Der Nebenerwerbslandwirt und seine Familie im Schnittpunkt Ländlicher uns städtischer Lebensform* [La agricultura como profesión subsidiaria en el límite entre la vida rural y urbana]; 4) Gerhard

cieros más modestos de que dispone la sociología alemana, como por cierta deficiencia de investigadores adecuadamente preparados. A pesar de ello, surge un elemento común a los nueve trabajos, a saber, que una ciudad moderna no constituye precisamente una unidad cerrada en sí misma, sino que existe en un contexto de relaciones funcionales con toda una región, y, en último análisis, con la sociedad en su totalidad. Este es, precisamente, el punto de contacto con Norteamérica, sobre todo si se tiene en cuenta el desarrollo de los medios de trasporte y de los instrumentos de comunicación. Una comunidad moderna no se deja tratar como organismo económica o socialmente autárquico: es necesario tener en cuenta las funciones sociales, que remiten siempre más allá del ámbito ciudadano.

En qué medida se puede hablar de una ciudad media "típica", es, en cambio, un problema que se plantea de manera específica para las investigaciones llevadas a cabo en Europa. En el caso de Darmstadt, la ciudad se caracteriza, aun hoy, en gran parte, por factores que provienen de la tradición de la capital gran ducal de Hesse, a pesar de la caída de la monarquía en 1918 y la unificación administrativa de la vieja Hesse electoral con la antigua provincia prusiana de Hesse-Nassau, en el Tercer Reich de Hitler. En el considerable papel que representa la capa de los funcionarios, en los residuos de la vieja sociedad de Corte, en el destacado significado de las diferencias sociales, y aun en la vitalidad de la tradición artística (que distingue con claridad a Darmstadt, donde en verdad no falta la industria, de las ciudades medias de regiones específicamente industriales), se observa todavía el antiguo carácter de la ciudad que fue residencia principesca. Habría sido

---

Baumert, *Jugend der Nachkriegszeit. Lebensverhältnisse und Reaktionsweisen* [La juventud de posguerra. Condiciones de vida y tipos de reacciones]; 5) Íd., con la colaboración de Edith Hünniger, *Deutsche Familien nach dem Kriege* [Familias alemanas después de la guerra]; 6) Irma Kuhr, *Schule und Jugend in einer ausgebombten Stadt* [Escuela y juventud en una ciudad destruida por los bombardeos]; 7) Giselheid Koepnick, *Mädchen einer Oberprima. Eine Gruppen* [Muchachas del curso superior. Un estudio de grupo]; 8) Klaus A. Lindeman, *Behörde und Bürger. Das Verhältnis zwischen Verwaltung und Bevölkerung in einer deutschen Mittelstadt* [Autoridad y ciudadanos: relaciones entre administradores y administrados en una ciudad media alemana]; 9) Anneliese Mausolff, *Gewerkschaft und Betriebsrat im Urteil der Arbeitnehmer* [Sindicato y comisiones internas según el juicio de los trabajadores].

erróneo generalizar por ejemplo los síntomas de falta de conciencia de las barreras existentes entre las clases, que se presentó en el comportamiento de la población de Darmstadt, destruida en un 80 por ciento en 1945 por los bombardeos; en su comportamiento, en esas circunstancias, frente a los problemas de alojamiento y reconstrucción, y convertirlo en comportamiento típico de las ciudades medias alemanas, e inclusive de toda Alemania. La nivelación de las diferenciaciones históricas en una forma de vida social racional-igualitaria no es comparable, ni siquiera de lejos, en Europa, con la que tiene lugar en Norteamérica, donde la resistencia a la nivelación no se nutre de ninguna herencia feudal. En otras palabras, la búsqueda de "modelos" sociológicos presupone a su vez la existencia de una sociedad que muestre tendencia a asimilarse al tipo ideal de un objeto de las ciencias naturales. Esta tendencia existe, por cierto, y es irrefutable inclusive en Europa, y los estudios sobre la ciudad de Darmstadt contribuyeron en gran medida a documentarla. Entre las tareas que una "sociología de las cosas" crítica y realista puede proponerse no se contaría entre las últimas la de resolver críticamente los elementos ideológicos que con tanta tenacidad se adhieren, en Europa, a categorías como la de individuo, y que son hipostasiados por la conciencia social justamente en el momento en que dejan de tener existencia real en la sociedad. Es cierto que el estereotipo de la "joven América" empeñada en recorrer el camino de la vieja cultura europea, no resiste al análisis, y los resultados de numerosas investigaciones empíricas hacen aun más verosímil la hipótesis de un progresivo proceso de norteamericanización de Europa, que a su vez lleva a trasformaciones estructurales bastante profundas de la sociedad europea y no puede explicarse simplemente por la ocupación militar y la influencia ejercida por Norteamérica luego de la segunda guerra mundial. La insistencia con que se afirman ciertas presuntas peculiaridades inalienables de Europa, se inserta precisamente en el proceso de tendencia a la norteamericanización, dado que aquellas peculiaridades terminan por convertirse en una suerte de monopolio natural que permite un aprovechamiento suplementario en el ámbito omnicomprensivo de las relaciones de intercambio.

El estudio sobre la ciudad de Darmstadt fue dirigido por el Institut für sozialwissenschaftliche Forschung (Darmstadt) en consulta, particularmente importante en las fases finales, con el Ins-

titut für Sozialforschung (Franckfort del Meno), y el Institut für landwirtschaftliche Betriebslehre de la Escuela Superior Instituto Justus Liebig de Giessen; la primera iniciativa surge de la Oficina del Trabajo, adjunta al gobierno militar norteamericano. La responsabilidad administrativa fue encarada por la Academia del trabajo de Franckfort del Meno. La reunión de los materiales fue iniciada según el principio de registrar cualquier dato que se pudiese comprobar sobre Darmstadt, sin una valoración *a priori* de la importancia que pudiesen tener. En una segunda fase de reorganización se debió encarar la tarea de determinar *a posteriori*, en el material mismo, los focos de interés principales en torno de los cuales se fue ordenando la exposición. Este es un procedimiento que la investigación social empírica debe seguir con frecuencia. El carácter "campesino" de la ciudad, situada en las pendientes boscosas, al pie del Odenwald, y ligada funcionalmente, de manera muy estrecha, a la vida económica de su territorio, se expresa en forma inconfundible, aun en la arquitectura. Considerando esta característica de Darmstadt se procedió a la elección de cuatro pueblos relativamente próximos a la ciudad, en los que se analizaron las complejas relaciones con el centro urbano, y se extrajo inclusive algunas consecuencias generales sobre el problema de la urbanización en Alemania y sobre diversos problemas de sociología rural.

En el centro urbano mismo, el material de la investigación se cristalizó alrededor del problema de las relaciones entre la población y las instituciones con las cuales tiene relaciones. A este planteo correspondió, en el plano del método, el paralelismo del análisis institucional desde el ángulo del objeto —autoridades administrativas, escuelas, condiciones de vivienda— y de cuestionarios y entrevistas con las que recogían las opiniones y actitudes subjetivas de la población. Los problemas de los trabajadores fueron estudiados a partir de sus juicios sobre el sindicato y las comisiones internas de las empresas, como instituciones que les concernían más de cerca. El sector administrativo fue estudiado bajo el aspecto de las relaciones entre la administración pública y la población. El sector más amplio de la investigación se refería a los problemas de la juventud y de la familia, también en este caso según el doble aspecto de las condiciones objetivas e inclusive "físicas" existentes en la ciudad, gravemente reducida por los bombardeos, y de la influencia de estas condiciones sobre los

sujetos humanos. De este modo, toda la investigación se orientó como una integración de sociología institucional y psicología social.

En el sector de las relaciones entre ciudad y campo se observó muy pronto que los propios fenómenos económicos del campo no podían ser entendidos sólo con los instrumentos de la economía agrícola en sentido estricto. Era indispensable recurrir a consideraciones específicamente sociológicas, sobre todo en los casos de unidades agrícolas de pequeños campesinos, que subsisten en una trama social no sólo agraria, sino determinada en gran parte por las actividades comerciales e industriales. Una monografía especial [32] puso de relieve que la ciudad de Darmstadt ejercía una creciente influencia sobra la zona circundante, tanto en sentido económico como en el plano social y cultural, y en forma desproporcionada al impulso contrario del campo a la ciudad. Las comunidades campesinas se trasforman, lenta pero incesantemente, en comunidades de vivienda de obreros, campesinos, y obreros-campesinos: el elemento campesino como tal, por un lado retrocede, y por el otro se inserta en el desarrollo social general, dando lugar así a fenómenos de tensión. A la luz de los resultados del estudio, los esfuerzos tendientes a "volver a ruralizar" aparecen sumamente problemáticos: el contacto cotidiano con las influencias ciudadanas modifica, no sólo la estructura objetiva, sino también la sociopsicológica, los lazos de tipo tradicional dejan lugar a consideraciones objetivamente económicas, las tendencias a la nivelación de todas las formas de vida se extienden también al campo. Comienzan a representar un papel importante tipos intermedios como el trabajador en movimiento pendular entre residencia y lugar de trabajo, el campesino con un segundo empleo y otros similares. Las empresas campesinas de este tipo comienzan, sin embargo, a disminuir bajo la influencia de las tendencias a la urbanización.[33] La propiedad agrícola es todavía, con mucha frecuencia, un valor ideológicamente intocable, pero se trasforma económicamente, sin pausa, en capital. Pero las ideas de independencia y autonomía a ella vinculadas todavía se encuentran sólidamente arraigadas en la mayor parte de la población rural, y conducen a conflictos no despreciables. La tendencia objetiva al pro-

[32] Kötter, *ob. cit.*
[33] Teiwes, *ob. cit.*

greso y a la racionalización choca aquí, más que en cualquier otro grupo social, con el temor de la desposesión. Pero el persistente momento de inercia de la conciencia campesina no se convierte, románticamente, en una presunta ahistoricidad del modo campesino de producción [34], que ya no existe en este sentido, si existió alguna vez. Precisamente en la esfera agrícola la sociología empírica ha podido confirmar la tesis teórica de que la trasformación de la superestructura cultural se produce con mayor lentitud que la trasformación de las condiciones materiales de producción.[35] Si es posible generalizar aquí los resultados del estudio sobre Darmstadt, se puede decir que los elementos conservadores, de economía doméstica precapitalista, subsisten en la conciencia de la población rural al lado de los "modernos", en el sentido de la cultura de masas, del deporte, la radio, el cine, casi sin nexos entre los dos polos, y sin que se haya podido afirmar entre ellos las formas específicas de la conciencia liberal-burguesa y la educación culta de tipo burgués. Esta condición de "incontemporaneidad" de la conciencia rural refleja la situación de crisis permanente del mundo campesino alemán, sólo temporariamente resuelta en estos años. El *cultural lag* [36] del campo es uno de esos vacíos ideales peligrosos en que la propaganda totalitaria penetra con facilidad. Si existe una consecuencia válida para toda la sociedad, que se puede extrer de los datos de la sociología rural empírica, es la de la necesidad de una trasformación de las condiciones de conciencia en el campo; por cierto que sigue en pie la duda de que esta trasformación pueda producirse sólo con instrumentos de educación, y no presupongan, en cambio, la modificación de las condiciones materiales. Sea como fuere, el estudio sobre Darmstadt ha contribuido a conmover en sus cimientos las ideas sobre la "humanidad campesina", supervivencias, entre nosotros, de la ideología nacionalsocialista de la sangre y de la tierra.

La descripción de los entes administrativos de Darmstadt [37], a la luz de las consideraciones generales de sociología administrativa derivadas de Max Weber, fue realizada de acuerdo con cate-

[34] Cf. W. H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik* [La historia natural de la nación como base de una política social alemana], Stuttgart, 1866.
[35] Grüneisen, *ob. cit.*, p. 88.
[36] En inglés en el texto [*N. del E.*].
[37] Lindemann, *ob. cit.*

gorías como las del formalismo, de la identificación del funcionario con la institución, de la tendencia a la expansión, al perfeccionismo y al exclusivismo de la capa de los funcionarios, y permitió luego aplicar estas categorías al análisis del juicio de la población sobre la autoridad administrativa y sobre sus experiencias en el contacto con las oficinas. Inclusive se trató de interpretar los resultados de la investigaciones de opiniones, reduciendo los distintos tipos de reacciones a tipos psicológicos como los de la personalidad "autoritaria" y "liberada de la autoridad". El material elegido para la investigación permite entrever aquí una posible conexión, en la *universitas litterarum*, entre disciplinas científicas de naturaleza y orientación bastante distintas, tarea ésta a la que no puede sustraerse la sociología, si quiere evitar el peligro de quedar reducida a un juego de formalismos sociales vacíos.

Ya se ha dicho que el sector más amplio de la investigación sobre Darmstadt fue el del estudio de la juventud. El análisis *Schule und Jugend in einer ausgebombten Stadat* [Escuela y juventud en una ciudad destruida por los bombardeos][38] ofrece muchas informaciones, sobre todo acerca de los procesos de adaptación de los jóvenes. La resistencia de los hijos de los obreros es menor, en las escuelas superiores, que la de los otros escolares, en apariencia debido a un esfuerzo de compensación de su condición socialmente desfavorable con el celo en la identificación con el orden constituido. Un comportamiento similar se encuentra entre los hijos de prófugos y los huérfanos de padre. A pesar de que la escuela actual ya no es centro de terror como los reflejados por las novelas alemanas aun a comienzos de siglo, los momentos de autoritarismo sobreviven con tenacidad, no sólo entre maestros y padres, sino también entre los mismos escolares, especialmente en forma de "conciencia privilegiada". Una trasformación histórica que sorprende es, en cambio, aquella por la cual los jóvenes adquieren un sentido a menudo exagerado de todo lo "práctico", un "objetivismo" al que se atribuye un valor fuertemente positivo. Las declaraciones de los entrevistados sobre la catástrofe de los bombardeos son extraordinariamente reducidas: se trata de un dato que anonada, pero que se confirma en la investigación conducida

[38] Kuhr, *ob. cit.*

por Anna Freud en Londres[39] La catástrofe ciudadana parece subyacer, junto a todos los horrores del período hitleriano, a un proceso colectivo de cambio. El estudio sobre *Schule und Jugend* se completa con una monografía sobre una clase de adolescentes[40], realizada con procedimientos de tipo sociométrico[41], pero que se utiliza sólo para el análisis cualitativo, sin elaboración matemática. Se pidió a todas las adolescentes de la clase que escribieran sobre el carácter de cada una de las compañeras, y se vio con claridad que el grupo se articulaba en dos camarillas: por un lado la burguesa-tradicionalista de las "hijas de familia", por el otro una minoría, dedicada a imitar la imagen de la *college-girl* norteamericana "lista" [*smart*], tal como se había difundido en Alemania en los primeros años de la posguerra. Este grupo se sentía en la oposición, pero inclusive esto parece una tendencia a orientarse según el sistema de normas propio de los *teenagers*, que se va definiendo gradualmente, inclusive en Alemania. Surge aquí el problema sociológico bastante más amplio de la "conformación mediante el no conformismo", de la oposición socialmente canalizada.

El estudio sobre *Jugend der Nachkriegszeit* [La juventud de posguerra] ofrece resultados sociológicos de importancia general, a pesar de la limitación temática del modelo, que se atiene a la ciudad de Darmstadt, como toda la investigación.[42] La diferenciación social corresponde todavía a la de preguerra, o por lo menos es bastante parecida, a pesar de la guerra, la destrucción por los bombardeos, la desvalorización y la siguiente reforma monetaria. También aquí la investigación sobre Darmstadt pone en tela de juicio la tesis, formulada a menudo, según la cual todos aquellos hechos habrían determinado más bien una nivelación económica, social y psíquica de la estructura social alemana, aunque la controversia sobre este tema está por cierto lejos de su solución entre los cultores de la sociología empírica. Se ha visto

[39] Anna Freud y D. T. Burlingham, *War and Children* [Los niños y la guerra], Londres, 1952.

[40] Koepnick, *ob. cit.*

[41] Cf. J. L. Moreno, *Die Grundlagen der Soziometrie* [Fundamentos de la Sociometría], Colonia-Opladen, 1954; G. Linde y E. F. Borgotta, *Sociometric Measurement* [Medición sociométrica], en el *Handbook of Social Psychology*, Cambridge, Mass., 1954, vol. I.

[42] Baumert, *Jugend der Nachkriegszeit*, ed. cit.

que las diferenciaciones ideológicas se reconstituyen con mayor rapidez que las materiales, o sobreviven como expresión del espíritu jerárquico de clase en las bases materiales de este espíritu, mientras por otro lado, ya desde hace varios años, las diferencias materiales en Alemania tienden a evidenciarse de nuevo. La psicología de la juventud de posguerra, en cambio, se aleja de manera sustancial de la imagen que ofrecía la psicología juvenil tradicional. El estudio de la juventud, como el de la escuela, destaca los comportamientos toscamente dirigidos a la autoconservación, orientados en modo extremo hacia todo lo "práctico", inmediatamente accesible, y ello no sólo entre muchachos de alrededor de 10 años, sino también a menudo en los de alrededor de catorce; se trata de cierto materialismo o "concretismo" vulgar, llevado a polarizaciones infantiles producidas bajo la presión de las circunstancias de la época. Esta ligazón con lo "concreto" (la categoría celebrada hoy en todas partes) no impide que la juventud de posguerra se sienta insegura y que busque un punto de apoyo, inclusive en los nuevos poderes autoritarios. Todavía no existen las condiciones antropológicas de un verdadero espíritu democrático. La monografía sobre la juventud se completa luego con un estudio titulado *Deutsche Familien nach dem Kriege* [Familias alemanas luego de la guerra][43]. Los resultados aquí obtenidos implican la consecuencia de que la institución de la familia tradicional, en general inestable, ha encontrado una solidez nueva, sólo provisional, en el período de emergencia y en la solidaridad que ella produce. El diagnóstico se orenta más bien en dirección de un debilitamiento de los vínculos familiares, en sentido positivo o negativo, no en el sentido de un límite impuesto por la estabilidad de la institución familiar a la desintegración social contemporánea (que es el reverso de todos los procesos de integración).

Las ventajas que ha podido extraer la sociología de los estudios de comunidad están fuera de duda: al elegir la comunidad como modelo delimitado y pasible de descripción empírica, se pudo unir la riqueza de los materiales a un método de investigación que vinculaba disciplinas complementarias, y en todo caso divergentes, obteniendo resultados cognoscitivos que de otro modo no habrían sido logrados por la investigación social. Los materiales que poco a poco surgen, todavía son opacos y no directamente

[43] *Ibid., Deustsche Familien nach dem Kriege,* cit.

significativos, pero tampoco esto es un elemento solamente negativo. Max Weber instaba a no perder el gusto por los hechos con preferencia a la teorías [44], con lo cual señalaba una exigencia que nada tiene que ver con el vulgarismo de los materiales, caricatura del fervor coleccionador del sabio. Hoy probablemente es necesaria una gran cantidad de materiales, ajenos *a priori* a la trasparencia de las categorías por obtener, en una cultura demasido impregnada por intencionalidades interpretativas, conocimientos no preformados y cosificados convencionalmente, y tanto más en Alemania, donde la construcción teórica mediante conceptos puros, procedentes "de lo alto", ha sido profundamente comprometida, en sociología, por los hábitos mortificantes de un pensamiento que procede por decreto, habituado a superponer los conceptos a las cosas vivas, como si fuesen otros tantos sellos de recibos. Es cierto que con los estudios de comunidad se pueden destacar en un modelo muchas cosas que también son válidas en general y que, en el conjunto de la sociedad, sería quizás imposible captar empíricamente. No por ello, sin embargo, desaparecen las preocupaciones de orden epistemológico. Si se aísla una ciudad media, inclusive aunque se tenga en cuenta su "territorio", se realiza precisamente ese conocimiento del todo que se quiere sustituir por el estudio del sector. Pero aunque se prescinda del problema de si existen ciudades medias típicas, y a qué se refiere esta tipicidad, sigue siendo necesario postular el problema de principio de si las formas de vida asociativa observables en una ciudad media son en la actualidad verdaderamente decisivas, y si en cambio no lo son algunas de las metrópolis industriales, que se ofrecen con mucha mayor dificultad a los métodos de investigación de los estudios de comunidad. En primer término, las consecuencias sobre el comportamiento humano en general, que se extraen de estos estudios, se prestan a graves objeciones. En la monografía sobre las autoridades administrativas de Darmstadt, por ejemplo, vemos que se comprueba una discrepancia entre la actitud de los habitantes hacia dichas autoridades y las experiencias realizadas efectivamente en contacto con éstas; pero si en verdad las opiniones sobre una oficina pública no dependen tanto de la situación concreta en

[44] Weber, *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, en *El método de las ciencias histórico-sociales*. [*Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951, p. 214.]

la ciudad en cuestión, y de las experiencias vividas en esa oficina o ente, sino de factores ideológicos, del clima ideal, de componentes sociales que poco tienen que ver con la comunidad estudiada y que sólo se pueden explicar en relación con condiciones mucho más generales, entonces, por cierto, se hace insostenible la esperanza de obtener una parte que represente al todo. En resumen, también los estudios de comunidad chocan con el hecho, no accidental, de la divergencia de fondo entre la teoría de la sociedad, por un lado, y la investigación empírica por el otro. Esta tensión no se explica simplemente por la falta de un sistema conceptual adecuado o la insuficiencia de hechos conocidos y disponibles. En su raíz hay un elemento de principio, la relación entre apariencia y esencia en la sociedad considerada en su conjunto. Así, los estudios de comunidad no satisfacen plenamente, por una parte, los criterios modelados sobre las ciencias naturales que la investigación social empírica ha hecho suyos, y que postulan la repetibilidad, el control, el aislamiento de los factores individuales de un todo; y no alcanzan a darnos la esencia de las cosas. Por otra parte, si los investigadores no tienen un conocimiento desde el principio, este conocimiento, sea como fuere, se da luego. Sin embargo, en estos estudios es justo ver una de las tentativas más enérgicas que se haya hecho para superar la fractura que divide la ciencia de la sociedad; ello los justifica ampliamente, y los resultados que han producido contribuyen con frecuencia a la corrección de las deficiencias que los afectan.

11

EL PREJUICIO *

Si es cierto que el futuro de la investigación sociológica empírica depende de la finalidad a cuyo servicio se pone, de su capacidad de rechazar supuestos anticulturales y exigencias de manejo, de la relación que sepa instaurar con una conciencia crítica de la sociedad, será lícito interrogarse sobre el papel que puede llegar a representar una utilización de los métodos empíricos así entendida racionalmente. Algunas investigaciones puestas en práctica por el Institut für Sozialforschung en Norteamérica, en colaboración con otros centros de investigación, entre ellos el Berkeley Public Opinion Study Group, pueden servir de referencia para una primera respuesta.[1] El objetivo de estas investigaciones era definir, de manera coherente y digna de confianza, cuáles son las energías y las reacciones humanas movilizadas en todos los casos de gran expansión de movimientos totalitarios y de su propaganda. El ordenamiento de la investigación era completamente empírico; el núcleo era un problema de enorme gravedad: el odio de raza, y en particular el antisemitismo. Los investigadores debieron superar la repulsión por la actitud objetiva, de espectador desinteresado, con que debían observar el estudio del *monstrum horrendum* que costó la vida de muchos millones de víctimas inocentes.

* Esta lección toma algunas partes de la conferencia sobre el tema publicada en "Frankfurter Hefte", 1952.

[1] La exposición de las investigaciones y de sus resultados ha sido publicada en los cinco volúmenes de la obra colectiva *Studies in Prejudice* [Investigaciones sobre el prejuicio], a cargo de Max Horkheimer y Samuel H. Flowerman, Nueva York, 1949-50. La exposición hecha en esta obra se basa, en esencia, en los dos volúmenes de Leo Lowenthal y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit — A Study of the Techniques of the American Agitador* [Los profetas del engaño, Estudio de las técnicas de los agitadores en Norteamérica], Nueva York, 1949, y de Theodor W. Adorno, *The Autoritarian Personality* [La personalidad autoritaria], Nueva York, 1950.

A esta actitud de investigación se podía agregar la convicción de que inclusive el conocimiento sociológico científico, en su particularización y con sus matices, ofrece alguna posibilidad de impedir eficazmente la repetición de la desgracia, allí donde ella surja como amenaza, y cualesquiera sean las víctimas designadas. Por lo demás, quien desea ofrecer la ayuda de la ciencia en la actual sociedad debe utilizar además tales métodos, alejados de lo inmediatamente humano, relegados tras los grandes números, leyes estadísticas, cuestionarios, *tests* y otros signos parecidos de deshumanización. Pero esta paradoja no puede evitarse, más bien es necesario declararla y vivirla en la práctica.

Los resultados de la investigación de que hablamos son independientes, en cierta medida, de particulares condiciones económicas, políticas y, probablemente, inclusive geográficas. Se refieren a las condiciones sociopsicológicas de la moderna locura totalitaria y, más allá de ésta, al prejuicio étnico y nacionalista en general. El foco de la investigación ha sido la conexión entre ideología política y características psíquicas de los que se convierten en sus adeptos. Esta conexión, hasta hace un tiempo observada de manera bastante vaga y como suposición, ya se encuentra ampliamente documentada y establecida en sus términos concretos. Se han obtenido resultados decisivos en la definición de las fuerzas psicológicas que hacen a un individuo receptivo para la publicidad del nacionalsocialismo o de otras ideologías totalitarias, y en adelante resulta justificado hablar de un "carácter ligado a la autoridad", y de su opuesto, el hombre libre, no ligado ciegamente a lo que constituye autoridad.[2]

Se entiende que el surgimiento de los sistemas totalitarios no se puede explicar psicológicamente. Detrás de los movimientos de masa "antimasa" existen poderosos intereses políticos y económicos: los seguidores de estos movimientos, que no por casualidad se llaman escoltas y fieles [3], no son en modo alguno los verdade-

[2] "Surge claramente... que frente al problema planteado es necesario tener en cuenta ambos polos, rigidez y elasticidad, considerados, no como categorías que se excluyen recíprocamente, sino como los extremos de un continuo unitario, al que pueden ser referidas ciertas propiedades humanas. Es necesario crear las bases de una comprensión de las condiciones que hacen prevalecer un extremo más que el otro" (Adorno y otros, *ob. cit.*, p. 7).

[3] *Gefolgschaft* [los vasallos, los acompañantes de un personaje]; término feudal retomado por los nazis para definir el polo opuesto al Führer, es

ros portadores, aunque en la moderna sociedad de masas los beneficiarios del movimiento no puedan prescindir de las masas. Pero los estudios realizados nos ofrecen cierto conocimiento de las características psíquicas inconscientes, gracias a las cuales puede obtener su apoyo una política que contradice los intereses racionalmente entendidos por la masa. Estas características psíquicas son, a su vez, producto de fenómenos contemporáneos como la disolución de la propiedad media, la creciente imposibilidad de la existencia económica autónoma, ciertas variaciones en la estructura de la familia, ciertos errores en la orientación de la economía.[4] Las grandes leyes del movimiento social no rigen por encima de las cabezas de los individuos, sino que se realizan siempre a través de los individuos y sus acciones.[5] La investigación sobre el prejuicio tendía a reconocer la participación del momento psicológico en este proceso dinámico en que operan la sociedad y el individuo; desde el punto de vista de los métodos, se trató de llevar a cabo lo que en sentido lato se llama "estudio de la opinión y del comportamiento", mediante el empleo de conceptos y procedimientos de la psicología profunda.

Con tal objetivo se elaboraron conceptualmente y se estudiaron los "estímulos" con que actúan los agitadores, y en particular los decididamente totalitarios, para atrapar a los hombres. Se admitió por hipótesis que estos estímulos corresponden con alguna exactitud a las tendencias y formas de comportamientos de los tipos psicológicos que por sus características constituyen un terreno de elección para la constitución de una *Gefolgschaft*. Paralelamente se estudiaron numerosos individuos reales, para determinar si existía una relación, y en caso afirmativo, si era entendida como tal relación, entre sus opiniones políticas generales, y también entre su posición respecto de las minorías étnicas, sociales o religiosas, por un lado, y por el otro, sus caracteres psicológicos como personas.

En lo que respecta a los agitadores mismos, se procedió a un

---

decir, todos los secuaces, no sólo los subordinados de cualquier jefe o Führer en la vida política y económica. Inclusive los administradores de una empresa constituían la *Gefolgschaft* del jefe de la empresa, etc. En lo que sigue se ha conservado el término original.

[4] Cf. *ob.* cit., p. 6.

[5] Cf. *ob. cit.*, y Erich Fromm, *Furcht vor der Freiheit*, Zurich, 1945.

gran número de análisis (sobre todo de folletos y discursos radiofónicos), que culminaron en un examen sistemático de la técnica de los llamados *"rabble rousers"*, pequeño grupo de apóstoles norteamericanos del odio antisemita, abiertamente simpatizantes de Hitler y activos en los años 1933-41. Los resultados de este estudio fueron recogidos en el volumen *Prophets of Deceit*, de Leo Lowenthal y Norbert Guterman. Es extraordinaria la semejanza entre los materiales expuestos en dicha obra y la propaganda hitleriana, semejanza que sólo en parte puede deberse a una influencia directa de las técnicas propagandísticas utilizadas en el Tercer Reich. Resulta en cambio evidente que la elección de los reactivos psicológicos se realizó en ambos casos teniendo en cuenta un mismo tipo de emotividad, y por eso los trucos retóricos se corresponden constantemente. La uniformidad de este material es tal, que, en rigor, todo el análisis habría podido hacerse sobre la base de un solo texto, y sólo la necesidad de la documentación científica y la cautela que era preciso mostrar para evitar generalizaciones apresuradas, obligaron a los investigadores a tomar en consideración centenares de volantes, folletos y discursos grabados. En todo momento, los instrumentos de la publicidad de estilo hitleriano son rígidos estereotipos de pensamiento y repeticiones constantes. Con estos medios se embotan gradualmente las reacciones, se confiere a la trivialidad propagandística una especie de vigencia evidente, se postergan las resistencias de la conciencia crítica. Y a ello se debe que de la masa de los discursos y tratados del odio se pueda extraer y expresar en fórmulas un número restringidísimo de trucos retóricos estandarizados, todos vinculados entre sí.

Tenemos, ante todo, el motivo del orador mismo. Éste se presenta como el gran hombre común, que es idéntico a todos los otros, y además un genio, impotente y, sin embargo, sublimado por la luz del poder, hombre medio y al mismo tiempo semidiós: así hablaba Hitler de sí como del "soldado de la gran guerra", del "tamborcillo". A este motivo obligado se agrega luego la afirmación de que el agitador —que busca la alianza de una gavilla poderosa y se ofrece a ella como el más fiel de sus esbirros— se encuentra totalmente aislado, perseguido por la calumnia, amenazado, sin otro apoyo que su propia fuerza. Y en Hitler encontramos la historia de siete camaradas solos y aislados, que se

reunieron en Mónaco para salvar a Alemania, depositando en sí mismos toda su fe.

Un truco recomendado por el propio Hitler mismo es la subdivisión del mundo en ovejas blancas y negras, los buenos, a los que *se* pertenece, *y los malvados, o sea, el enemigo creado* expresamente para las finalidades de la demagogia. Los primeros están salvados, los otros condenados, sin transición o limitación, y sin examen de conciencia, como recomienda Hitler en el célebre pasaje de *Mein Kampf* [Mi lucha] donde dice que para afirmarse con eficacia contra un adversario o un competidor es necesario pintarlo con las tintas más negras.[6] En la obra *Prophets of Deceit* se aclara la función psicológica de estas ingeniosidades: al oyente le es posible identificarse al mismo tiempo con el gran hombre común y mirarlo como algo superior. Ofrece satisfacción a la necesidad de acercamiento y calor, y al mismo tiempo a la necesidad de confirmarse en aquello que de todos modos se es, y por último a la necesidad de una figura ideal a la cual subordinarse alegremente. El llamado a la soledad y al aislamiento del jefe no contribuye sólo a convertirlo en héroe —el héroe tradicional es siempre solitario—, sino que, además, mitiga la desconfianza generalmente difusa contra la propaganda y la publicidad, que induce a suponer, con razón, que el orador es un mero agente de potencias interesadas. La subdivisión del mundo en ovejas blancas y negras, por último, actúa sobre la vanidad de los auditores. Los buenos son definidos de modo tal, que se siente, por parte del oyente, que es igual a ellos, y que pueda considerarse uno de ellos. El esquema ahorra, pues, la prueba de demostrarse a sí *mismo* que *se* es bueno. Luego, la existencia de los absolutamente malvados ofrece una apariencia de legitimidad al desahogo de los impulsos sádicos del oyente sobre las víctimas designadas en cada ocasión.

Pero al agitador le interesa ofrecer, junto con el discurso, algo así como satisfacciones sustitutivas. La reunión misma sustituye de algún modo los objetivos de la acción libre que, por ejemplo, podrían ser discutidos en una asamblea democrática. Las masas son alentadas a evadirse de la realidad y adiestradas para conformarse en general con *circenses*, que, por cierto, adquirirán muy

[6] Cf. el cap. V, n. 18.

pronto formas más emocionantes que las de una manifestación propagandística.

Las investigaciones realizadas sobre el papel y las cualidades de la estructura caracterológica totalitaria existente en la población, están expuestas en la obra *The Authoritarian Personality*. En este estudio, para obtener un máximo de seguridad y objetividad en los resultados, se examinaron sucesivamente los mismos problemas centrales con una serie de métodos independientes entre sí, los cuales llevaron, en efecto, a resultados convergentes. Las investigaciones de tipo psicoanalítico, orientadas en gran medida según Freud, encontraron su máxima confirmación en las realizadas respecto de los agitadores. El parentesco entre los dos estudios —cuya realización es, por lo demás, bastante diferente— se demuestra en el hecho de que toda una serie de categorías fundamentales, como las del pensamiento estereotipado, el sadismo encubierto, la adoración de la fuerza, el ciego reconocimiento de todo lo que es eficaz, pudieron ser utilizadas en ambos casos. Más aun, el material y el objeto mismo hicieron necesaria la aplicación de estas categorías en las dos esferas, y casi se impusieron a los investigadores. Y aun esto es un indicio de que la correspondencia entre los falsos guías y sus secuaces, postulada al comienzo sólo como hipótesis, existe efectivamente.

La investigación sobre las estructuras caracterológicas totalitarias se basa en materiales provenientes directamente de la población.[7] Se distribuyeron, según la idea rectora de toda la investigación, en tres categorías: la primera se refería a la actitud de los interrogados respecto de las minorías étnicas y religiosas; sus puntos de vista sobre los problemas políticos y económicos generales eran objeto de la segunda; sus opiniones y comportamientos privados, de la tercera. En esta última se encontraban, por ejemplo, proposiciones como: "La juventud necesita, sobre todo, una disciplina rígida, una actitud fuerte y decidida, y voluntad de trabajar y luchar por la patria"; "Los hombres pueden ser divididos en dos categorías netamente distintas: los fuertes y los débiles"; "Ninguna persona sana, normal y decente podría pensar jamás en ocasionar sufrimientos a un amigo querido o a un pariente".

[7] La investigación se realizó en el ámbito del *Research Project on Social Discrimination*, programa común del Institut für Sozialforschung y del Berkeley Public Opinion Study Group.

El conjunto de las reacciones positivas o negativas a estas afirmaciones permitió construir hipótesis sobre la estructura general del carácter del interrogado,[8] basadas a su vez, metodológicamente, en algunos tipos estructurales definidos en términos teóricos, y construidos con anterioridad por medio de modelos psicoanalíticos. En este punto, el problema al que se debía dar una respuesta experimental era: en qué medida la estructura de carácter, determinada indirecta y provisionalmente, concordaba con las enunciaciones hechas por un lado sobre las minorías, y por el otro sobre política en general. Se vio, con cierta sorpresa, que la correspondencia era más fuerte en el primer caso que en el segundo. En otras palabras, las actitudes respecto de problemas estrictamente privados demostraron ser índices más válidos sobre la tendencia de un individuo al prejuicio étnico, racial o religioso, que sus reacciones a las preguntas de política general. Sin embargo, algunos rasgos caracterológicos fundamentales que tienen su raíz en la esfera privada, parecen, pues, determinantes, con mucho, de la receptividad a la propaganda de odio, en mayor medida que una concepción política reaccionaria en el sentido corriente.[9] La correspondencia estadística entre las respuestas de carácter privado y las referentes a las minorías permite reducir y eliminar en forma gradual las preguntas del cuestionario relativas a las minorías. Los prejuicios podían ser deducidos indirectamente con seguridad.

Otro problema importante era el de controlar si los tipos estructurales presupuestos hipotéticamente se presentaban en la realidad. Con este fin se sometió a un interrogatorio personal a una décima parte, más o menos, de los participantes de la encuesta, y se eligió a los caracteres particularmente liberados de prejuicios y a los particularmente totalitarios. Las entrevistas, que con frecuencia se prolongaban durante numerosas sesiones, eran conducidas de modo de poner en claro zonas psíquicas de particular interés, sobre todo la historia infantil, la relación con la familia,

[8] "La investigación estuvo orientada previamente por la hipótesis de que las convicciones políticas, económicas y sociales de un individuo constituían con frecuencia una estructura extensa y conexa por sí misma, basada idealmente en una "mentalidad" o cierto "espíritu", y que dicha estructura era expresión de profundas tendencias subyacentes a su personalidad" (Adorno, y otros, *ob. cit.*, p. 1).

[9] Cf. *ob. cit.*, pp. 204 y ss.

pero sin subrayar demasiado abiertamente estos puntos. Se eligió un sistema de preguntas y respuestas que permitía la elaboración estadística, y se vio que los resultados "cualitativos" podían ser utilizados inmediatamente para controlar los resultados "cuantitativos" del cuestionario.

Además, se presentó a los participantes del experimento una serie de imágenes que permitían interpretaciones materialmente distintas: las interpretaciones elegidas por los diferentes individuos permitieron evaluar en ellos la esfera de la representación, del deseo y de la fantasía (el llamado *Thematic Apperception Test* [Test de Apercepción Temática]).

Por último, la investigación, que al comienzo se realizó, principalmente, con estudiantes, personas de la clase media y técnicos, fue ampliada con el estudio de grupos más periféricos, como encarcelados y pacientes de una clínica neurológica. Las reacciones obtenidas en estos grupos y los datos "clínicos" que ellos proporcionaron fueron elaborados al principio por separado, y luego relacionados con los resultados de la investigación principal, extendiendo así al estudio de las relaciones sociopsicológicas el método ya consolidado es psicología, de estudiar el caso "excepcional", para extraer luego de él informaciones sobre el "normal".

El tipo caracterológico totalitario resultó en general una estructura relativamente rígida y constante, a pesar de la variedad de las ideologías políticas. En comparación, el tipo no totalitario es mucho más diferenciado. Un elemento determinante de esta rigidez del carácter totalitario [10] es su vinculación, el reconocimiento ciego, encarnizado, secretamente rebelde, tributado a todo lo que tiene poder. Existe, luego, la acentuación de los valores convencionales del momento, como la corrección exterior, el éxito, la diligencia y la capacidad en el trabajo, la limpieza corporal, la salud, la actitud conformista y acrítica. El pensamiento y la sensibilidad de estas personas están orientados jerárquicamente, se someten a la autoridad moral idealizada del grupo al cual creen

[10] Cf. los *Studien über Autorität und Familie*, cit., de Max Horkeimer, París, 1936, pp. 110 y ss. [Ensayos teóricos sobre la autoridad y la familia, parte sociopsicológica, de Erich Fromm]; y E. Fromm, *Furcht von der Freiheit*, cit., pp. 142 y ss.

pertenecer –el *in group*, según la expresión de W. G. Sumnner [11]– y están continuamente alertas para condenar, con los más variados pretextos, al que se encuentra fuera del grupo o a aquellos a quienes se considera inferiores. La expresión popular alemana *Radfahrernatur* [12] pinta esta actitud con mucha exactitud. Se exterioriza el sentimiento de la propia vitalidad: para sentirse alguien, *o algo, estas personas tienen necesidad de indentificarse con el* orden preconstituido, y la identificación se realiza con tanto más agrado cuanto más riguroso y poderoso es este orden.[13] Detrás de esta actitud hay una profunda debilidad del yo,[14] que se siente incapaz de satisfacer las exigencias de una autodeterminación frente a las fuerzas e instituciones todopoderosas de la sociedad. Estas características tienden a prohibirse toda reflexión, porque ello podría poner en peligro su falsa seguridad, y desprecian las facultades específicamente subjetivas, la movilidad intelectual, la fantasía. En efecto, a sus ojos el mundo está construido en blanco y negro, de manera que el responsable de cualquier mal es la naturaleza, que ya existe *a priori*, o si no cualquier poder oculto. Esto permite atenerse a la fuerza de un poder superior y escapar a la propia responsabilidad. Hay en estas personas, más allá de los parloteos optimistas y enérgicos-vitalistas, el deseo inconsciente de destrucción, aun de sí mismos. Tienden al cinismo y al desprecio hacia los hombres. Pero el carácter totalitario no se atreve a confesarse este deseo de destrucción, y por eso lo proyecta sobre el enemigo, a quien elige con este objetivo, o lo inventa, u otro lo inventa por él, y que siempre es representado como igualmente inferior y peligroso. Así nacen las fábulas sobre los conjuros y otras cosas oscuras y misteriosas que corren por el mundo. Y aquí *el carácter "decadente" de las víctimas designadas interviene*

[11] William Grahan Sumner, *Folkways* [Manifestaciones del folklore], Boston, 1940, pp. 12 y ss.

[12] *Der Radfahrer tritt nach unten und bückt sich nach oben*, el ciclista empuja con el pie hacia abajo y se inclina hacia arriba: el uso metafórico, intraducible, se basa en la correspondencia de los verbos *treten*, oprimir con el pie, pero también despreciar, maltratar al que está abajo, y *sich bücken*, inclinarse, pero también doblegarse, humillarse.

[13] Cf. Freud, *Gesammelte Werke* cit., vol. XIII: *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [Psicología de las masas y análisis del yo], pp. 115 y ss.

[14] Cf. Hermann Nunbeg, *Ichstärke und Ichschäwche* [Fuerza y debilidad del yo], en "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. XXIV, 1939.

siempre como argumento de los tiranos totalitarios de cualquier especie, para justificar la eliminación.

Más elementos, y de notable importancia, fueron agregados por investigaciones psicológicas particulares. Se advirtió que los caracteres totalitarios han sufrido, con frecuencia, graves traumas en su infancia, ya sea a causa de un padre severo, o por falta de afecto en general, y que repiten, para poder subsistir moralmente, aquello que a su vez debieron sufrir en otro tiempo.[15] Así se explica su falta de relaciones con los demás, la superficialidad de su sensibilidad, aun con personas nominalmente muy cercanas a ellos. A pesar de que tratan de asumir la actitud del hombre normal —e incluso quizá lo sean, en el sentido de que logran funcionar en la práctica— se trata de individuos profundamente lesionados, prisioneros de su yo debilitado, incapaces de acceder a todo aquello que esté más allá de su limitado interés personal o del de su grupo. En general, han perdido en gran parte la capacidad de realizar experiencias vivas; y para modificarlos seriamente no bastaría, pues, con instruirlos, con alimentar sus convencimientos más valederos, sino que sería necesario primero formar, o reconstruir en ellos, mediante procesos largos y fatigosos, la capacidad de una relación espontánea y vital con los hombres y las cosas.

En el curso de la investigación se elaboraron instrumentos conceptuales, en particular una "escala" de graduaciones, que permiten establecer con validez la distinción entre caracteres ligados a la autoridad e interiormente libres sin caer en una división mecánica y superficial. Se observó que una de las dificultades más graves de la sociología moderna reside en el divorcio entre las comprobaciones estadísticas generales y los métodos de investigación específicos y adecuados a la naturaleza del individuo y a la dinámica de su comportamiento. El estudio del carácter totalitario representó un intento de contribuir a la superación de esta dificultad. Por un lado, las formulaciones elaboradas estadísticamente tienden todas a identificar el juego de fuerza que se produce en lo más profundo del ser humano; por el otro, los casos individuales han sido tratados con un riguroso control, que debía

[15] Cf. Adorno y otros, *ob. cit.*, pp. 337 y ss., y luego Fromm, *Furcht vor der Freiheit*, cit., pp. 142 y ss., y *Studien über Autorität und Familie*, cit., pp. 77 y ss.

permitir eliminar los elementos casuales introducidos por el individuo estudiado y por quien lo estudiaba.

Pero la distinción entre caracteres libres de prejuicio y caracteres prejuiciosos —hilo conductor de toda la investigación— implicaba por sí misma el peligro de caer, también nosotros, en el vicio de la esquematización, y ser corresponsables de un mal general, la subdivisión de la humanidad en salvador y condenados. A este peligro se ha tratado de oponer una vigilancia autocrítica. Por otra parte, es difícil desconocer que en el pensamiento político y económico de la época, en el "espíritu objetivo", tienen vigencia en gran medida formas de conciencia que concuerdan muy bien con las formaciones psíquicas de los caracteres totalitarios. Así, por ejemplo, la formación de juicios estereotipados no es privilegio de los prejuicios, sino que con frecuencia se revela entre los caracteres libres de prejuicios, entre los cuales también se ha configurado claramente un tipo "rígido". Asimismo se observó que está muy difundida cierta indiferencia por los problemas relativos a la sociedad, que se manifiesta particularmente en la ignorancia de los más simples hechos económicos y políticos. Estrechamente conectada con todo esto, existe la tendencia a "personalizar" esos hechos, es decir, a identificarlos con algún individuo o "jefe" famoso, precisamente en todos los casos en que sería importante la información y la reflexión sobre las relaciones y situaciones suprapersonales. Estos y muchos otros rasgos más o menos comunes a los dos tipos básicos son explicados en la investigación en función del "clima cultural", que por otra parte no predomina hoy en día en un solo país, sino, seguramente, en todo el mundo, y expresa transformaciones sociales que actúan con independencia de los límites de los Estados.

A través de los elementos comunes aludidos, llegamos al problema que en otro contexto se llamó *ticket-thinking*.[16] El proceso de mecanización-burocratización exige, de quienes se encuentran sometidos a él, un nuevo tipo de adecuación. Para hacer frente a las exigencias que surgen en cualquier esfera de la vida, deben en cierta medida mecanizarse y estandarizarse ellos mismos. Cuanto más se debilita la relación entre el destino de una persona y su juicio autónomo, cuanto más se restringe la posibilidad de hacer otra cosa que incluirse en organismos e instituciones todopodero-

[16] Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [Dialéctica de la explicación], Amsterdam, 1947, p. 236.

sas, tanto más se encuentran en mejores condiciones los individuos que con mayor rapidez habían abdicado de su juicio personal y de su propia experiencia, y que ven el mundo en la forma que más conviene a la organización que decide su porvenir. La presunción de tener una opinión personal de las cosas se presenta sólo como una especie de factor de perturbación. No sólo la utilización de estereotipos y valoraciones ya hechas permite que la vida resulte fácil y hace que el interesado sea para los jefes una persona digna de confianza, sino que posibilita una orientación más rápida y libera de la excesiva fatiga de penetrar en las complejas relaciones de la sociedad moderna. En los Estados totalitarios de cualquier tendencia política esta reducción de la conciencia a una norma fija ha sido llevada hasta el absurdo. Esta manera de pensar se acerca, antes de la elección de una ideología que podríamos llamar confeccionada, al tipo de carácter totalitario. En estas condiciones, sólo serían hombres verdaderamente libres aquellos que ofrecen una resistencia *a priori* a los procesos e influencias que predisponen al prejuicio. Pero semejante resistencia requiere tanta energía, que obliga a explicar la ausencia de prejuicio antes que la presencia del mismo. El "clima cultural" tiene sus raíces en condiciones de hecho, en gran medida independientes de la voluntad del individuo, y su poder es muy superior al de él.

Ofrecer recetas es muy poco útil. Pero quien ha tenido en cuenta los efectos a los que tienden los agitadores, y adquirido conciencia de ellos, quizá no sucumbirá ya ingenuamente a su engaño, y el que conoce las motivaciones ocultas del prejuicio se resistirá a hacer el juego que, para liberarse del peso que los oprimía, se vuelve contra quienes son más débiles que él. Folletos de información objetiva, la colaboración de la radio y del cine, la elaboración de los resultados científicos para la enseñanza en la escuela, podrían ser medidas prácticas de lucha contra el peligro de la locura totalitaria de masas. La lucha eficaz contra los movimientos totalitarios, por cierto, no es posible sin el conocimiento de sus causas, sobre todo si se quiere que esta lucha llegue a las raíces de la tendencia totalitaria, a sus condiciones en la sociedad. Una visión acertada, y a la vez capaz de ser interpretada en forma racional, de las estructuras esenciales en juego, que es tarea de la ciencia obtener, no bastará por sí sola para hacer lo necesario, pero constituye una contribución insustituíble para la resolución del problema.

12

LA IDEOLOGÍA *

El concepto de ideología se ha generalizado en el uso científico. "Ya sólo de tanto en tanto —escribía no hace mucho Eduard Spranger—[1] se habla de ideas e ideales políticos: mucho más a menudo, en cambio, de ideologías políticas." En este concepto, la referencia a órdenes de motivaciones permite incluir formaciones ideales de la esfera del conocimiento en la dinámica social. La apariencia —irrenunciable— de autonomía ontológica del conocimiento, y su aspiración de verdad, son penetradas por la crítica, y no sólo la autonomía, sino la condición misma de los productos ideales, de hacerse autónomos, son pensadas en unidad con el movimiento histórico real de la sociedad. Y en la sociedad surgen y desarrollan sus funciones. Se les atribuye una utilidad, deseada o no, respecto de los intereses particulares. Su misma separación de otros productos y actividades, la constitución de la esfera del espíritu y su trascendencia, aparecen, entre otros aspectos, como resultado social de la división del trabajo. Es así que esta trascendencia justifica formalmente, en la concepción de la ideología, la división de la sociedad, si es cierto que la participación en el mundo eterno de las ideas está reservada a todo aquel que, por estar exceptuado del trabajo físico, goza de un privilegio.

Estas y otras consideraciones similares, que aparecen allí donde se usa la palabra "ideología", condujeron a oponer el concepto de ideología y la sociología, que lo utiliza, a la fisolofía tradicional, que todavía afirma, si bien con un lenguaje un tanto distinto, que se ocupa de la esencia permanente e inmutable, más allá de

* Esta lección es una relaboración ampliada de una conferencia leída en Heidelberg, 1954.

[1] Eduard Spranger, *Wesen und Wert politischer Ideologien* [Naturaleza y valores de las ideologías políticas], en "Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte", a. II, 1954, p. 119.

los fenómenos y de sus variaciones. Es conocido en Alemania el dicho de un filósofo todavía hoy respetado, que en los años anteriores al fascismo comparaba la sociología con un ladrón equilibrista. Ideas de este tipo, que han penetrado hace tiempo en la conciencia del público, y que constribuyen a mantener la desconfianza hacia la sociología, obligan a reflexionar. Sobre todo, porque con frecuencia se encuentran mezclados elementos irreconciliables entre sí, o abiertamente contradictorios. En la discusión de la fluidificación de los contenidos ideales por parte de la crítica ideológica, se olvida, por lo general, que la misma teoría de la ideología pertenece a la historia: si no la esencia, por lo menos la función del concepto de ideología se fue modificando históricamente, y está sujeta a la dinámica que quiere rechazar.[2] Por consiguiente, el significado de "ideología", y lo que son las ideologías, sólo puede entenderse si se reconoce el movimiento histórico de este concepto, que es al mismo tiempo el desarrollo histórico de la cosa.

Prescindiendo de algunas tendencias de oposición de la filosofía griega, caída en descrédito con el triunfo de la tradición platónico-aristotélica, y reconstruidas hoy con dificultad por los filólogos, las condiciones generales de la constitución de una falsa conciencia son puestas de relieve a comienzos de la moderna sociedad burguesa, entre fines del siglo XVI y principios del XVII. Los manifiestos antidogmáticos de Francis Bacon por la liberación de la razón proclaman la lucha contra los "idola", es decir, los prejuicios colectivos, que pesaban sobre los hombres al comienzo de la burguesía, como ahora en su fin. Las formulaciones de Bacon suenan para nosotros como una anticipación de la moderna semántica, la crítica positivista del lenguaje. Entre los *ídola* de que debía liberarse el espíritu, identifica un tipo como *ídola fori*, que se podría traducir libremente como prejuicios de la sociedad de masas: "Los hombres se asocian entre sí con ayuda del lenguaje: pero los nombres son atribuidos a las cosas según el arbitrio del vulgo, y por eso el intelecto se ve entorpecido de manera singular por las denominaciones inadecuadas... Las palabras violentan el intelecto y turban todas las cosas."[3] Es nece-

[2] Cf. Adorno, *Prismen*, Frankfort del Meno, 1955, p. 24.
[3] Francis Bacon, *Novum Organon*, XLIII (*The Works of Francis Bacon*, Londres, 1857, vol. I, p. 164).

sario hacer dos observaciones sobre estas expresiones del primer esclarecimiento moderno: ante todo, se atribuye el engaño *al* hombre, es decir, al ente de naturaleza invariable, y no a las condiciones que hacen que el hombre sea lo que es, o sea, lo que subyace como masa. Todavía hoy, la doctrina de la ceguera humana innata —un fragmento de teología secularizada— pertenece al arsenal de la crítica vulgar de la ideología. Al adscribir la falsa conciencia a un carácter constitutivo de los hombres, o su agrupación en sociedad en general, no sólo se hace caso omiso de sus condiciones concretas, sino que de alguna manera se justifica esa ceguera como ley natural, y la dominación ejercida sobre quienes la sufren sigue basada en tales leyes, como sucederá más tarde con un discípulo de Bacon, Hobbes. En segundo lugar, las aberraciones se atribuyen a la nomenclatura, a la impureza lógica, y por lo tanto a los sujetos y a su falibilidad, así como a la situación histórica, tal como hace muy poco todavía lo hacía Theodor Geiger, al liquidar la ideología como una cuestión de "mentalidad", con lo cual denunciaba la tentativa de referirla a la estructura social como "misticismo puro y simple" [4]. El concepto baconiano de ideología —si es posible expresarse de esta manera— es ya tan subjetivista como los actuales. La teoría de los *ídola* quería dar una base a la emancipación de la conciencia burguesa respecto de la tutela eclesiástica, y se insertaba, por ende, en la tendencia progresista de la filosofía de Bacon considerada en su totalidad.

[4] Cf. Theodor Geiger, *Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie* [Notas críticas sobre el concepto de ideoolgía], en *Gegenwarts probleme der Soziologie* (Problemas actuales de la sociología), por Gottfried Eiserman, Potsdam, 1949, p. 144. El positivismo de Geiger le impide llegar al problema mismo de la ideología: "La desviación ideológica de la realidad cognoscitiva consiste en la introducción de un enunciado de elementos ajenos a lo real, enunciado que no se refiere o limita para nada a un real cognoscitivo. El modo y el objeto del enunciado ideológico hacen que resulte inaccesible a la verificación o confrontación empírica. Un enunciado erróneo puede bien ser a-ideológico . . . es, sin embargo, ideológico cuando el análisis permite comprobar que el enunciado mismo se refiere a alguna cosa sobre la que en todo momento, esto es, por principio, será imposible formular aserciones documentables o refutables empíricamente. Esto sucede, bien porque el objeto del enunciado se encuentra él más allá de la realidad cognoscitiva (la trasciende), o porque se enuncia de un objeto real algo que no pertenece a la propiedad que lo ha determinado como objeto real" (Geiger, *Ideologie und Wahrheit* [Ideología y verdad], Stuttgart-Viena, 1953, pp. 49 y ss.).

Pero al mismo tiempo, revela ya los límites de esa conciencia: la perpetuación ideal de las relaciones, pensadas, cuando mucho, según el modelo de las repúblicas antiguas, que se quería imitar, y el abstracto subjetivismo completamente ignorante del momento de no verdad de la categoría de la subjetividad considerada aisladamente.

El impulso políticamente progresista de la teoría de la falsa conciencia esbozada por Bacon, retorna en forma mucho más clara con el iluminismo del siglo XVII. Dos enciclopedistas avanzados, como Helvecio y Holbach, declararán que los prejuicios que Bacon había atribuido a los hombres en general, cumplen determinada función social: sirven para el mantenimiento de la injusticia y obstaculizan la edificación de una sociedad racional. "Los prejuicios de los grandes —leemos en Helvecio— son las leyes de los pequeños",[5] y en otra obra: "... la experiencia muestra que casi todos los problemas morales y políticos no se deciden con la razón, sino con la fuerza. Si es cierto que la opinión es reina, a la larga este es el reino de los poderosos, que gobiernan la opinión".[6] El hecho de que el moderno ejercicio de la demoscopía se haya desarrollado hasta tiempos muy recientes con olvido de este axioma, y creyendo que podía detenerse en las opiniones expresadas subjetivamente como en otros tantos datos últimos, podrá ser quizás indicio de las modificaciones funcionales que los motivos iluminísticos pudieron sufrir con la trasformación de la sociedad. Lo que alguna vez fue concebido en función crítica debería servir ahora para comprobar "como están las cosas". Pero el resultado de la investigación no se mantiene indemne. El análisis del significado de la ideología en el conjunto de la sociedad es remplazado por la enunciación acerca de su superficie, es decir, sobre la distribución estadística de ciertas opiniones. Por cierto que ni siquiera los enciclopedistas habían llegado sin más ni más a una visión del origen objetivo de la ideología y de las formas objetivas de sus funciones sociales. Los prejuicios y la falsa conciencia se interpretaban a lo sumo como maquinaciones

[5] Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, cit. en Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* [Verdad e ideología], Zurich, 1945, p. 65. Este ensayo debe al trabajo de Barth numerosos materiales y referencias sobre el desarrollo del concepto de ideología.

[6] Helvétius, *De l'homme*, cit., en Barth, *ob. cit.*, p. 66.

de los poderosos. Holbach dice: "En general, la autoridad ve su propio interés en la conservación de las ideas hechas [*les opinions reçues*]: los prejuicios y los errores que considera necesarios para garantizar su poder son perpetuados por la fuerza, que jamás se somete a la razón [*qui jamais ne raisonne*]".[7] Sin embargo, en los mismos años, Helvecio, tal vez el pensador más fuerte del enciclopedismo, ya había puesto la mirada en el carácter de necesidad objetiva de aquello que sus contemporáneos atribuían al arbitrio maligno de alguna camarilla: "Nuestras ideas son consecuencia necesaria de la sociedad en que vivimos".[8]

Este elemento de necesidad vuelve a encontrarse en el centro de las investigaciones de la escuela francesa que adoptó el nombre de *les idéologues*, es decir, los estudiosos de las ideas. El término "ideología" se debe a uno de los mayores *idéologues*, Destutt de Tracy.[9] Éste se vincula al empirismo filosófico, que atomizaba el espíritu humano para poder observar el mecanismo del conocimiento, y reducir a éste los criterios de verdad y coherencia del pensamiento. Pero la intención de Destutt de Tracy no es gnoseológica ni formal. No busca en el espíritu las simples condiciones de validez de los juicios, sino que quiere unir a la observación de los contenidos mismos de la conciencia, los fenómenos ideales, descomponerlos y describirlos como si fueran objetos naturales, por ejemplo un mineral o una planta. La ideología —escribe una vez, con formulación voluntariamente provocativa— es una parte de la zoología.[10] Refiriéndose al sensualismo del espíritu fuertemente materialista de Condillac, Destutt de Tracy trata de reducir todas las ideas a su origen en los sentidos. Y no le basta ya la refutación de la falsa conciencia y la denuncia de los objetivos a los que ésta sirve, sino que cualquier conciencia, falsa o correcta, debe ser reducida, según él, a las leyes que la gobiernan. De aquí a la concepción de la necesidad social de todos los contenidos de conciencia no hay más que un paso. Los *idéologues* comparten con la tradición que los precedió, lo mismo que con el novísimo positivismo, la orientación matemá-

[7] Paul-Henri, barón D'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, cit., en Barth, *ob. cit.*, p. 69.
[8] Helvétius, *De l'esprit*, cit., p. 62.
[9] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, Bruselas, 1826, cf. Barth, *ob. cit.*, pp. 15 y ss.
[10] Destutt de Tracy, *ob. cit.*, vol. I, p. XII.

tico cientificista. También Destutt de Tracy pone en primer plano el nacimiento y la formación de la expresión lingüística, y también él quiere establecer, luego del control de los datos primitivos, una gramática y un lenguaje matematizante, en el cual a cada idea debe corresponder unívocamente un signo único, según el que también había sido el famoso ideal de Leibniz y del antiguo racionalismo [11]. Pero todo esto debe servir ahora para un objetivo práctico-político: Destutt de Tracy esperaba todavía poder impedir, mediante la evidencia de la comparación con los datos sensibles, la consolidación de principios falsos y abstractos, capaces de obstaculizar, no sólo la comprensión recíproca entre los hombres, sino la edificación de la sociedad y del Estado. Su ciencia de las ideas —la ideología— debe unir certeza y seguridad, tal como la matemática y la física. El rigor metódico de la ciencia deberá poner fin, de una vez para siempre, a la arbitrariedad y la variabilidad indiferente de las opiniones, que la gran filosofía censuró siempre, desde Platón en adelante. Frente al método científico, la falsa conicencia —o sea, la ideología, como se la llamará más tarde— debe desaparecer. Pero con ello se restablece la primacía de la ciencia, y por lo tanto del espíritu. Empero, la escuela de los *idéologues*, cuyas fuentes ideales no eran sólo materialistas, sino también idealistas, mantiene firme su empirismo con la fe en el principio de que la conciencia determina al ser. La ciencia suprema habría debido ser, según Destutt de Tracy, una ciencia de los hombres, que habría suministrado las bases a toda la vida política y social [12]. La idea comtiana del papel científicamente dominante —y en definitiva, también socialmente dominador— de la sociología, ya está presente, en forma virtual, en los *idéologues*.

En su origen, su teoría tenía una intención progresista. Se instaura el dominio de la razón, se organiza el mundo en provecho de los hombres. Eso suponía, sobre bases liberales, un equilibrio armónico de las fuerzas sociales, que funciona cuando cada uno actúa según su propio interés bien entendido, y que se ha hecho trasparente para él. En tal sentido, el concepto de ideología actuó también en un primer tiempo, en las luchas políticas efectivas. Ya Napoleón, en un pasaje citado por Pareto, y a pesar de todo lo que vinculaba su dictadura a la emancipación burguesa, le-

11 Cf. Barth, *ob. cit.*, p. 21.
12 *Ibid.*, p. 23.

vantaba contra los *idéologues* la misma acusación de disolución de la sociedad que luego acompañó siempre, como una sombra, el análisis social de la conciencia. Con lenguaje teñido de elementos tipo Rousseau, valorizaba precisamente los momentos irracionales, a los que se referirá luego, en forma constante, contra el llamado intelectualismo de la crítica ideológica, mientras que, por su parte, la teoría de la ideología, en una fase más tardía, se fusiona en Pareto con un irracionalismo extremo. Resuenan las frases de Napoleón:

> A la *idéologie*, esta tenebrosa metafísica, que, indagando sutilmente las causas primeras, tiene como objetivo establecer sobre sus bases la legislación de los pueblos, en vez de adecuar las leyes al conocimiento del corazón humano y a las lecciones de la historia, deben atribuirse todas las desgracias de nuestra batalla de Francia. Estos errores debían conducir, y en efecto han conducido, al régimen de los sanguinarios. En efecto, ¿quién proclamó el principio de insurrección como un deber? ¿Quién aduló al pueblo, proclamándole una soberanía que es incapaz de ejercer? ¿Quién destruyó la santidad y el respeto por las leyes, haciéndolo depender, no de los sagrados principios de la justicia, de la naturaleza de las cosas y del orden civil, sino sólo de la voluntad de una asamblea compuesta por hombres ajenos al conocimiento de las leyes civiles, criminales, administrativas, políticas y militares? Cuando se ha sido llamado a regenerar un Estado, es necesario seguir los principios opuestos a éstos, punto por punto. La historia ofrece el cuadro del corazón humano, y en la historia hay que buscar las ventajas y los defectos de las distintas legislaciones.[13]

Por menos lúcidas que sean estas proposiciones, en las cuales se mezcla el derecho natural de la revolución francesa y la posterior fisiología de la conciencia, resulta claro, de todos modos, que Napoleón presagiaba, en cualquier análisis de la conciencia, un peligro hacia lo positivo, que le parecía mejor cuidado y garantizado en el corazón. En su juicio leonino se anuncia ya también el futuro estribillo del "ideologismo soñador", de que se acusa a los presuntos utopistas abstractos en nombre del "realismo político".[14] Pero Napoleón desconocía que el análisis de la conciencia desarrollado por los *idéologues* no era absolutamente irre-

[13] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale, Milán*, 1964, vol. II, 1793, nota.

[14] En el lenguaje político alemán: *weltfremde Ideologen*, contrapuesto a la *Realpolitik* [*N. del E.*].

conciliable con los intereses del poder, porque ya iba acompañado por un momento técnico-manipulativo, del cual jamás se desprendió la teoría positivista de la sociedad; con lo que sus resultados quedaban disponibles para finalidades inclusive contradictorias entre sí. Para los mismos *idéologues*, el conocimiento del origen y formación de las ideas es dominio de expertos. Lo que éstos elaboraron debe servir luego a quienes hacen las leyes y rigen los Estados, para garantizar el orden deseado por ellos, orden que, por cierto, todavía se identificaba con el orden racional. Pero ya predomina la idea de que con el correcto conocimiento del quimismo de las ideas es posible dominar a los hombres. Y esta idea deja a un lado el problema de la verdad y de la captación objetiva de las ideas, coherente con la actitud escéptica en que se inspiraba la escuela de los *idéologues*. En segundo lugar, también desaparece la investigación de las tendencias históricas objetivas de las cuales depende la sociedad, ya sea en su ciego desarrollo como proceso "natural", cuanto en la potencialidad de su consciente ordenamiento racional.

Precisamente estos aspectos debían adquirir una función esencial en la teoría clásica de la ideología. Renunciamos a exponer aquí la teoría, conocida en líneas generales, y cuyas formulaciones fundamentales, por otra parte, en particular el problema de la relación entre la autonomía interna y la coherencia de los productos espirituales y su posición en la sociedad, exigirían un análisis interpretativo bastante minucioso. Estos análisis, a su vez, nos remitirán a problemas centrales de la filosofía dialéctica. No bastaría, para delinear una respuesta, la consideración evidente de que las ideologías se reflejan, por su parte, y repercuten sobre la realidad social. La contradicción entre la verdad objetiva de las formaciones espirituales, y su simple ser-para-otro, que el pensamiento tradicional no puede resolver, debería ser profundizada dialécticamente como contradicción de la cosa, y no como simple insuficiencia del método. Como nuestra intención aquí es, en primer lugar, esbozar la trasformación estructural y los cambios de las funciones históricas de la ideología y del concepto de ideología, será lícito, más bien, tocar otro aspecto, el de la relación entre ideología y espíritu burgués. Todos los elementos conceptuales que provienen de la prehistoria del concepto de ideología pertenecen a un mundo en el cual no existía todavía una sociedad industrial desarrollada, y casi no se ponía en duda que la libertad

sería obtenida realmente, y en efecto, con la realización de la igualdad civil formal. En todas las teorías iluministas, entonces, el estudio de la ideología tiene un rango y un lugar específico en relación con la ausencia de ese problema del proceso vital de la sociedad, que ni siquiera ahora se presenta. Y se supone que es suficiente poner orden en la conciencia para ordenar la sociedad. Pero no sólo es burguesa esta fe, sino, además, la esencia misma de la ideología. Ésta, como consecuencia objetivamente necesaria y al mismo tiempo falsa, como entrelazamiento inseparable de verdad y contraverdad, que por lo tanto se distingue de la verdad total lo mismo que de la simple mentira, pertenece, si no únicamente a nuestra sociedad, por lo menos a una sociedad en la cual ya se ha desarrollado una economía urbana de mercado. *La ideología, en efecto, es justificación.* Presupone, pues, ya sea la experiencia de una condición social que se ha vuelto problemática y conocida como tal, pero que debe ser defendida, o bien, por otro lado, la idea de la justicia, sin la cual aquella necesidad apologética no subsistiría, y que a su vez se basa en el modelo del intercambio de equivalentes. En rigor, cuando rigen relaciones de poder simples e inmediatas, no existen ideologías en sentido estricto, y los pensadores de la Restauración, *laudatores* de tiempos feudales o absolutistas, ya tienen carácter burgués por la forma de la lógica discursiva, de la argumentación que utilizan, y que contiene un elemento igualitario y antijerárquico. Por eso no hacen otra cosa que minar y desvirtuar todo lo que glorifican. Una teoría racional del sistema monárquico, que tuviese que fundar y justificar la irracionalidad propia de él, sonaría a crimen de lesa majestad allí donde el principio monárquico tuviese todavía una efectividad sustancial. Porque la fundamentación del poder positivo en la razón niega virtualmente el principio mismo del reconocimiento de aquello que subsiste como tal. Por eso, la crítica ideológica, como confrontación de la ideología con su verdad íntima, es sólo posible en la medida en que la ideología contenga un elemento de racionalidad, con el cual la crítica pueda resarcirse. Y así sucede con ideas como las de liberalismo, individualismo, identidad entre lo espiritual y lo real. Sin embargo, quien se propusiese criticar por este camino la llamada ideología del nacionalsocialismo sería víctima de su propia ingenuidad. No sólo el nivel literario de escritores como Hitler y Rosenberg está por debajo de cualquier crítica, sino que su misma

vulgaridad, sobre la cual resulta demasiado fácil triunfar, es síntoma de una situación que ya no es extraída válidamente de la definición de la ideología como falsa conciencia, necesaria a sí misma. En el llamado "patrimonio ideal" nazista no se reflejan las formas del espíritu objetivo: se constituyó como resultado de un manejo, y como mero instrumento de poder, del cual ninguno, ni siquiera sus portavoces, pensaba verdaderamente que pudiese ser creído o por lo menos tomado en serio. Aquí hay siempre una guiñada, un constante llamado a la fuerza bruta: prueba a hacer uso de tu razón contra esta tesis, y verás lo que te sucede. Desde luego que el absurdo propuesto parece servir para medir lo que todavía es posible hacer tragar al oyente, mientras se le hace percibir, detrás de las frases vacías, el sonido de la amenaza o la promesa de una parte del botín. Cuando se sustituye la ideología por el ukase de una visión del mundo aprobada por la autoridad, hasta la crítica ideológica debe dejar lugar al simple análisis del *cui bono*. Esta distinción es válida, por lo demás, para recordar cuán poco tenía en común la crítica literaria con cierto relativismo, al que se la asimila con frecuencia. La crítica de la ideología es, en términos hegelianos, negación determinada, confrontación de entidades ideales con su realización, y presupone la distinción de lo verdadero y lo falso en el juicio, tanto como la instancia de la verdad en el objeto del juicio. Por consiguiente, la crítica ideológica no es relativista, sino que lo es el absolutismo ideológico de marca totalitaria, los decretos de un Hitler, de un Mussolini o de un Zhdanov, que no por nada hablan ellos mismos de ideología a propósito de sus afirmaciones. El objetivo de la crítica de la ideología totalitaria no puede reducirse a refutar tesis que no pretenden en modo alguno —o que sólo pretenden como larvas y espectros del pensamiento— poseer una autonomía y una coherencia interna. Pero más bien se deberá analizar a qué configuraciones psicológicas quieren referirse, para servirse de ellas; qué efectos desean producir en los hombres, y estas son cosas inconmensurablemente distintas de lo que aparece en las declamaciones oficiales. Existe luego el problema de estudiar por qué y cómo la sociedad moderna produce hombres capaces de reaccionar ante estos estímulos, de los que incluso tienen necesidad y cuyos intérpretes son luego los jefes y demagogos de toda calaña. Es necesario el desarrollo que ha conducido a tales trasformaciones históricas de la ideología, no el contenido y el contexto en los cuales se expresa

el resultado ideológico.[15] Las modificaciones antropológicas a las que quiere responder la ideología totalitaria son consecuencia de modificaciones en la estructura de la sociedad, y en ello, y no en sus enunciados, se encuentra la realidad sustancial de esas ideologías. La ideología contemporánea es el estado de conciencia y de no conocimiento de las masas como espíritu objetivo, y no los miserables artefactos que imitan ese estado y lo repiten empeorado, para asegurar su reproducción. La ideología en sentido estricto se da donde rigen relaciones de poder no trasparentes en sí mismas, mediatas, y, en ese sentido, inclusive atenuadas. Pero por todo ello, la sociedad actual, erróneamente acusada de excesiva complejidad, se ha vuelto demasiado trasparente.

Esta trasparencia es justamente lo que menos se admite de buena gana. Cuanto menos subsiste de ideología, y cuanto más groseros se vuelven los productos que la suceden, tanto más se multiplican las investigaciones sobre la ideología, con la presunción de sustituir la teoría de la sociedad en la descripción exhaustiva de la multiplicidad de los fenómenos[16]. Del otro lado de la cortina de hierro se hizo del concepto de ideología un instrumento para atacar el pensamiento rebelde, junto con quien tiene la audacia de pensarlo. De este lado, el concepto se disolvió en el desgaste del mercado científico, perdiendo su contenido crítico, y así, su relación con la verdad. Ya en Nietzsche se encontraban referencias en este sentido, si bien, es cierto, con otra intención. Y Nietzsche quería humillar el orgullo de la limitada razón burguesa en su pretendida dignidad metafísica. Luego, Max Weber

[15] Cf. la lección 11, "El prejuicio".

[16] "Cuando un enunciado es sospechoso de ideologismo, se tratará de encontrar, en el flujo de sus premisas y condiciones, el punto en que un riacho turbio de representaciones emotivas fue a volcarse a las claras aguas de la teoría. A menudo no hace falta buscar muy lejos: pero algunas veces el origen de la falsa orientación surge bastante lejos . . . Estudiar las proposiciones ideológicas o sospechosas de ideologismo para descubrir la fuente ideológica y el mecanismo de falsa orientación sería interesante y probablemente fructífero, y desembocaría en una clasificación de las ideologías. Pero todavía no se ha realizado una investigación de este tipo, global y sistemática, ni es posible hacerla aquí. Exige la reunión previa y el análisis de muchos centenares, tal vez millares de enunciados sospechosos de ideologismo. Es de suponer que los métodos de la teoría del conocimiento serían más eficaces para ello que los del sociólogo" (Geiger, *Ideologie und Wahrheit*, cit., pp. 92 y ss.).

–como en la actualidad toda la sociología positivista– negó la existencia o al menos la cognoscibilidad de una estructura total de la sociedad y de su relación con los productos espirituales, y propuso en cambio distinguir, con la ayuda de una tipología ideal no sometida a un principio general, sino sólo adecuada a los intereses "desinteresados" de la investigación, el momento "primario" del "secundario"[17]. Su orientación se conjugaba con el ideal de Pareto: al limitar, en los hechos, la teoría de la ideología a la demostración de dependencias aisladas, lo cual significaba pasar de una teoría de la sociedad en su conjunto a una hipótesis sobre conexiones individuales de datos, cuando no a una "categoría de la sociología del *verstehen*", Max Weber llegaba al mismo efecto obtenido por Pareto, ampliando el concepto de ideología, en su célebre teoría de los derivados, hasta borrar cualquier determinación específica.[18] De esta manera, la explicación social de la falsa conciencia se convierte en sabotaje teórico de cualquier forma de conciencia: para Max Weber la ideología remite a un prejuicio que es preciso controlar paso a paso; para Pareto cualquier producción de cultura es ideología. En ambos casos el concepto de ideología queda neutralizado, y Pareto expone inclusive la consecuencia implícita del relativismo sociológico. El mundo de la cultura, en la medida que es algo más que ciencia natural mecanicista, pierde todo carácter de verdad, para resolverse en simple racionalización múltiple de situaciones de tantos intereses y grupos como se quiera, que encuentran en ellas una justificación con todas las variaciones imaginables. La crítica de la ideología se trasforma así en la ley de la selva del mundo espiritual, la verdad no es más que una función del poder, en ocasiones triunfante. A despecho de su aparente radicalismo, Pareto se acerca a la vieja teoría de los *idola*; no tiene un verdadero concepto de la historia y adscribe las ideologías, sus "derivados", a los hombres en general; y aunque proclama en forma positivista que su investigación ideológico-crítica es lógico-experimental, según el modelo de las ciencias de la naturaleza, y sólo se muestra fiel al hecho (en el cual se muestra totalmente insensible a las preocupaciones gnoseo-

[17] Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenchaftslehre*, cit., Tübingen, 1922, pp. 520 y ss. (Cf. en Weber, *El trabajo intelectual como profesión*).
[18] Pareto, *ob. cit.*, 1413. Y cf. la edición alemana de Karl Brinkmann (*Allgemeine Soziologie*), Tübingen, 1955, pp. 161 y ss.

lógicas de Max Weber, a pesar de compartir el *pathos* de la "libertad de los valores"), se sirve de expresiones como "tout le monde" o "les hommes", ciego como es para la variación a que se encuentra sometida, junto con las condiciones sociales, la que le parece ser la naturaleza humana, y que influye incluso en la relación entre los motivos propulsores en sentido estricto, los "residuos", y lo que surge de ellos, los "derivados" o ideología. Característico en este aspecto es un importante pasaje del *Traité de sociologie générale*:

> Las derivaciones son el material utilizado por todos... Hasta ahora las ciencias sociales fueron con mucha frecuencia teorías constituídas por residuos y por derivaciones, que tenían además un objetivo práctico, tendiente a persuadir a los demás que actuasen de cierta forma, considerada útil para la sociedad. La presente obra, en cambio, es una tentativa de llevar estas ciencias exclusivamente al campo lógico-experimental, sin ningún objetivo de utilidad práctica inmediata, con el sólo y único intento de conocer la uniformidad de los hechos sociales... Por el contrario, quien tiende a un estudio lógico-experimental exclusivamente, debe abstenerse con sumo cuidado de usar las derivaciones, que para él son objeto de estudio, jamás medio de persuasión.[19]

Al referirse, de tal modo, a los hombres y no a las figuras concretas de su socialización, Pareto vuelve a caer en la vieja posición —casi se podría decir, en el punto de vista presociológico— según la cual la teoría de la ideología se resuelve en psicología. Se mantiene aferrado a la visión parcial, por la cual es necesario distinguir entre "lo que un hombre piensa y dice de sí, y lo que realmente hace y es", sin obedecer a la exigencia, que integra esa visión, y para la cual "en las luchas históricas es necesario distinguir en mayor medida aun, la fraseología de los partidos y lo que presumen de sí, de sus intereses reales, su imaginación respecto de la realidad". De algún modo, Pareto retrotrae la investigación ideológica a la esfera privada, y se ha observado con razón la estrecha relación que existe entre su concepto de los derivados y el concepto psicoanalítico de la racionalización, en la forma propuesta inicialmente por Ernest Jones y luego aceptada por Freud: "El hombre tiene [...] una fuerte tendencia a unir desarrollos ló-

[19] *Ibid.*, 1403.

gicos con acciones no lógicas ..." [20] El subjetivismo fundamental de Pareto, que se relaciona con su economía subjetivista, hace derivar la no verdad de las ideologías del esfuerzo realizado *a posteriori* por los hombres para fundar y justificar racionalmente sus verdaderos motivos, y no de las condiciones sociales y de los órdenes de mistificación objetivamente preconstituidos. Por lo tanto, ni siquiera se plantea el problema del elemento de verdad de las ideologías, que sólo es perceptible psicológicamente en relación con condiciones objetivas. Las ideologías se agotan para él en su función antropológica. Es válido por lo tanto lo que escribía Hans Barth en *Wahrheit und Ideologie* (Verdad e ideología): para Pareto, el mundo de la cultura, en la medida en que quiera ser algo más que un estudio de las relaciones causales según el modelo mecanicista, no posee ni autonomía ni valor cognoscitivo [21]. La aparente constitución de la teoría de la ideología en ciencia, implica, por lo tanto, la resignación de la ciencia en lo referente a abdicar frente a su propio objeto: al prohibirse el reconocimiento de la razón en las ideologías, implícito hegelianamente en el concepto de necesidad histórica, Pareto renuncia al mismo tiempo al derecho de juzgar en general en materia de ideología, derecho al cual la razón puede aspirar. Su doctrina de la ideología se presta óptimamente, a su vez, a la ideología del Estado totalitario: subsumido *a priori* todo producto cultural bajo una finalidad propagandística y de dominio, se ofrece al cinismo la tranquilidad de la buena conciencia científica. Son conocidas las relaciones que existen entre algunas afirmaciones de Mussolini y el tratado de Pareto. Pero el liberalismo político tardío, cuya concepción de la libertad de opinión ya poseía cierta afinidad con el relativismo (cualquiera puede pensar lo que desee, sea o no cierto, puesto que cada uno piensa en esencia lo que mejor le sirve para avanzar y permitirle su afirmación); ese liberalismo, decimos, no era inmune, por cierto, a tales distorsiones del concepto de ideología. Ello confirma, inclusive, que el dominio totalitario no se impone a la humanidad desde afuera por obra de unos pocos *desesperados*, no es un infortunio accidental en el gran camino

[20] *Ibíd*, vol. I, 180.
[21] Barth, *ob. cit.*, p. 345.

recto del progreso, sino que en el corazón de nuestra civilización maduran fuerzas destructivas [22].

La ruptura de la teoría de la ideología respecto del conjunto de la doctrina filosófica de la sociedad, permite instaurar una apariencia de ciencia exacta de la ideología, que en realidad sacrifica el poder cognoscitivo de este concepto. Este proceso se verifica también cuando es la filosofía la que, por el contrario, absorbe en sí misma la concepción de la ideología, como sucede con Max Scheler. Al contrario de Pareto y de su doctrina niveladora de los derivados, Max Scheler se esforzó por construir una especie de tipología, para no decir ontología, de las ideologías. Han pasado menos de treinta años, y sin embargo su tentativa, que en su época fue objeto de mucha admiración, nos parece hoy de una asombrosa ingenuidad:

Ejemplos de estas configuraciones formales de clase del pensamiento son: *Concepciones del devenir - clase inferior; concepción del ser - clase superior.*

Realismo (el mundo preferentemente como "resistencia") - clase inferior; idealismo (el mundo preferentemente como "reino de las ideas") - clase superior . . .

Materialismo - clase inferior; espiritualismo - clase superior . . .

Optimismo en el futuro y retrospección pesimista - clase inferior; visión pesimista del futuro y optimista del pasado - clase superior . . .

Concepción tendiente a buscar las contradicciones, o "dialéctica" - clase inferior; concepción tendiente a la identidad - clase superior . . .

Se trata aquí de *tendencias* determinadas por la clase, de naturaleza subconsciente, y que llevan a entender el mundo de uno o de otro modo. No son, por lo tanto, prejuicios de clase, sino algo más que prejuicios, es decir, leyes formales de la *constitución* de los prejuicios, los cuales, como leyes de las tendencias predominantes a forjarse determinados prejuicios radican únicamente en la situación de clase [del sujeto], y son por completo independientes de su individualidad [. . .] En el caso de que estas leyes fuesen descubiertas por completo y entendidas en su *necesario surgimiento* de la situación de clase, constituirían una nueva sección teórica de la sociología del *conocimiento*, que querría llamar, como análogo de la doctrina baconiana de los *idola, teoría sociológica de los idola* del pensamiento, de la intuición y de la valoración [23].

22 Cf. para este punto Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufkläfrung* cit., pp. 7 y ss., 22 y ss., 40 y ss., 45 y ss.

23 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Las formas del saber y la sociedad], Leipzig, 1926, pp. 204 y ss.

Resulta claro que este esquema de "clase inferior" y "clase superior" –que el propio Scheler consideraba demasiado grosero– no llega a identificar ni la formación concreta de la estratificación social, ni la de la producción ideológica. Comparte, con la posición polarmente opuesta de Pareto, la ausencia radical de conciencia histórica. La oposición de pensamiento estático-ontológico y dinámico-nominalista es pobre y carece de diferenciaciones internas, y no sólo eso, sino que es equivocada respecto de la estructura misma de la producción ideológica. Lo que Scheler llama "ideología de la clase superior" se caracteriza hoy por su extremo nominalismo: el orden constituido es defendido mediante la afirmación de que su crítica es una construcción conceptual impuesta arbitrariamente a las cosas desde arriba, una "metafísica", y que la investigación debe atenerse a los datos de hechos atomizados, a los *opaque facts*. Esta apologética ultranominalista tiene su ejemplo en el propio Pareto. El positivismo que hoy domina las ciencias sociales y que sería difícil atribuir a la clase inferior del esquema scheleriano, se ubica en la misma dirección. Por el contrario, las más importantes entre las teorías que Scheler clasificaría como ideologías de la clase inferior se han venido oponiendo con claridad al nominalismo, y parten de la estructura total objetiva de la sociedad y de una concepción objetiva de la verdad en su desarrollo, modelada según la concepción hegeliana. En cuanto al procedimiento fenomenológico de Scheler, al cual quería adecuarse pasivamente la filosofía, renunciando a la construcción conceptual de presuntas esencias intuibles, cayó, en su última fase, en una especie de positivismo de segundo grado, un positivismo "espiritual". La renuncia del concepto a construir la cosa, hace que la cosa misma se le escape.

Con Scheler y Mannhein, la doctrina de la ideología se transformó en la rama académica de la "sociología del conocimiento". ¡El nombre es bien significativo! Toda forma de conocimiento, no sólo la falsa, sino también la verdadera, el "conocimiento" en general, debería ver demostrado aquí su condicionamiento social. Mannhein se consideraba el creador del "concepto total de ideología"[24]. Leemos en su principal obra, *Ideologie und Utopie* [Ideología y utopía], que

[24] Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* [Ideología y utopía].

con la afirmación del concepto total de ideología en forma generalizada, *la simple teoría de la ideología da lugar a la sociología del conocimiento* [...] Resulta claro que el concepto de ideología adquiere así un nuevo significado. Y se perfilan entonces dos posibilidades: la primera consiste en renunciar de ahora en adelante, en la investigación ideológica, a toda intención "de enmascaramiento" [...] limitándose a destacar en cada caso la correlación entre *ser social* [soziale Seinslage] y *modo de ver* [Sicht]. La segunda posibilidad es la de volver a vincular *a posteriori* esta visión "libre de valoración" con una visión gnoseológica. Esto [...] puede conducir a una forma de *relativismo* o de *relacionismo*, en la cual lo uno no se confunde con lo otro [25].

En verdad, es difícil mantener separadas estas dos posibilidades en la aplicación del concepto total de ideologías que Mannhein quería proponer. El segundo camino —el del relativismo, o con palabras más nobles, relacionismo gnoseológico, opuesto por él al primero, precisamente como "crítico-gnoseológico" (mientras el otro sería sólo estudio, "libre de valoración", de la relación entre "ser social" y "modo de ver", o, en resumen, entre base y superestructura)—; el segundo camino, decimos, no se opone al otro, sino que, a lo sumo, define la comprensión teórica de quien quiere ofrecer una protección de raciocinios metodológicos a las técnicas de la sociología positivista del conocimiento. A decir verdad, a Mannheim no se le escapaba que la validez específica del concepto de ideología reside en su definición como falsa conciencia, pero ya

[25] *Ibid.*, pp. 70 y ss. "Se tiene un *concepto particular de ideología* cuando con este término se quiere apuntar sólo al propio escepticismo sobre determinadas «ideas» o «representaciones» del adversario. Son consideradas entonces como *falsificaciones más o menos deliberadas de una situación real*, cuyo verdadero conocimiento estaría en contradicción con los intereses de aquél. Hay aquí toda una escala de enmascaramientos, desde la mentira consciente hasta la falsificación instintiva y semiconsciente, desde el engaño deliberado a los otros hasta la automistificación... La particularidad [de esta concepción de la ideología] salta a la vista apenas se le contrapone el *concepto radical, total, de ideología.* Se habla entonces de la ideología de una época o de un grupo concreto en sentido histórico-social, por ejemplo una clase, para designar la estructura total del conocimiento de esa época o de aquel grupo... En tanto que la concepción particular de la ideología indica como ideología sólo una parte de la concepción del adversario, y sólo se refiere a su contenido, la concepción total de la ideología plantea la Weltschauung total del opositor, incluido su aparato de categorías, y quiere comprender tales categorías a partir del sujeto colectivo en el cual participa" (Ideología y utopía, cit., pp. 56 y ss.).

perdido este contenido, sólo puede postularlo formalmente, como la afirmación de una posibilidad gnoseológica. La negación determinada es remplazada así por el carácter genérico de la visión del mundo, y luego, en lo particular, según el modelo de la sociología de la religión de Max Weber, por la revelación de correlaciones empíricas entre sociedad y productos espirituales. Con esto, la teoría de la ideología queda fragmentada, por un lado, en un esquema completamente abstracto de la totalidad, al que se le escapan la riqueza de las articulaciones reales, y en un cúmulo de estudios monográficos por el otro. Entre estos dos elementos queda un vacío en el cual se pierde el problema dialéctico de la ideología, que es falsa conciencia, y no obstante no sólo falta. El velo que se interpone necesariamente entre la sociedad y la comprensión social de su naturaleza, expresa al mismo tiempo esta naturaleza, en virtud de su carácter de velo necesario. Las ideologías verdaderas y propias se convierten en no verdaderas sólo en la relación en que se colocan respecto de la realidad misma. Pueden ser verdaderas "en sí", como lo son las ideas de libertad, de humanidad, de justicia, pero no verdaderas en cuanto tienen la presunción de estar ya realizadas. Así, la etiqueta de ideología, que se les puede adherir gracias al "concepto total de ideología", documenta, no tanto la imposibilidad de conciliar la crítica con la falsa conciencia, como la ira contra todo aquello que, aunque sea en la forma de reflexión ideal y por más impotente que resulte, exige la posibilidad de un orden mejor que el construido. Se ha observado, con justicia, que quienes manifiestan su desprecio por tales conceptos llamándolos ideológicos, se refieren muy a menudo al objeto que quieren significar y no al abuso del símbolo conceptual.

Si la determinación y comprensión de las realidades ideológicas presuponen una teoría, a la inversa y en igual medida, la definición teórica de lo que es ideología depende de lo que efectivamente actúa como producto ideológico. Pero ninguno de nosotros puede sustraerse a la experiencia de una trasformación decisiva, que ya se produjo, en el caso específico de los productos espirituales. Y si es lícito referirse al arte como el más seguro registro de indicios históricos, no es posible dudar del debilitamiento acaecido luego de la época heroica del arte moderno, alrededor del 1910, y que ofrece un estridente contraste con la época. No es posible, sin renunciar a ver las cosas en su contexto social, reducir

este debilitamiento, que no respeta a otras esferas de la cultura, como la filosofía, por ejemplo, a cierto debilitamiento de las energías creadoras o a la maligna civilización de la técnica. Se advierte más bien como una dislocación de los estratos geológicos: frente a los acontecimientos catastróficos que tienen lugar en las estructuras profundas de la sociedad, el mundo del espíritu adquirió un carácter efímero, pálido, impotente; frente a la realidad actual, no puede mantener intacta y segura su pretensión de sustancialidad, que en cambio era aceptada sin discusiones en la cultura civil del siglo pasado. La dislocación geológica, que se efectúa literalmente entre los estratos de la base y de la superestructura, llega hasta el interior de los problemas más sutiles e intrínsecos de la conciencia y de la creación ideal. Paraliza así las fuerzas, que no se puede decir que falten por completo. Pero la creación que no acepte reflexionar sobre este proceso, y que sigue el antiguo camino como si nada hubiese sucedido, está condenada a la vanidad impotente. La doctrina de la ideología sirvió siempre para recordarle al espíritu su fragilidad. Pero hoy, éste debe probar su seguridad en sí mismo frente a ese aspecto suyo, y casi se puede decir que la conciencia, ya definida por Hegel, esencialmente, como momento de la negatividad, sólo puede sobrevivir en la medida en que asume en sí la crítica de la ideología. Sólo se puede hablar con sensatez de ideología cuando un producto espiritual surge del proceso social como algo autónomo, sustancial y dotado de legitimidad. Su no verdad, precisamente como ideología, es entonces el precio de esa separación, en que el espíritu pretende negar su propia base social. Pero incluso su momento de verdad se encuentra vinculado a esta autonomía, propia de una conciencia que es algo más que la simple huella dejada por lo que es, y que trata de penetrarlo. Hoy, el elemento ideológico tiene más bien por emblema la ausencia de esta autonomía, y no el engaño de la pretensión de autonomía. Con la crisis de la sociedad burguesa, aun el concepto tradicional de ideología parece perder su objeto. El mundo de los productos espirituales se disocia por una parte en la verdad crítica, que se despoja del elemento de apariencia pero es esotérica y ajena a las conexiones sociales inmediatamente actuantes y, por la otra, en la administración planificada de lo que alguna vez constituyó la ideología. Si esta herencia de la ideología es entendida como totalidad de los productos ideales que hoy llenan en gran parte la conciencia

de los hombres, esta totalidad aparece sobre todo como conjunto de objetos confeccionados para atraer a las masas en su condición de consumidoras, y si es posible, para modelar y fijar a voluntad su estado de conciencia, y no tanto como espíritu autónomo inconsciente de las propias implicaciones sociales. La falsa conciencia actual, socialmente condicionada, ya no es espíritu objetivo, inclusive en el sentido de que ya no se cristaliza ciega y anónimamente sobre la base del proceso social. Por el contrario, se trata de algo científicamente adaptado a la sociedad. Esta adaptación se realiza mediante los productos de la industria cultural: cine, revistas, periódicos ilustrados, radio, televisión, literatura de gran difusión, de los más variados tipos, dentro de la cual tienen un papel especial las biografías noveladas. Resulta demasiado evidente que los elementos de que se compone esta ideología íntimamente uniforme, con frecuencia al revés de las técnicas con que se la difunde, no son nuevos, y a menudo inclusive se hallan inmovilizados y petrificados. Esto se relaciona, en rigor, con la distinción tradicional, cuyos comienzos surgen en la antigüedad clásica, entre esfera cultural superior e inferior. Esta última, sin embargo, está racionalizada e integrada por elementos deteriorados de la esfera superior. Para la historia de los esquemas de la actual industria cultural, es posible remontarse en particular a la literatura popular inglesa en sus primeras fases, alrededor del 1700: aquí ya se encuentran presentes, en su mayor parte, los estereotipos que hoy nos presentan su risa maliciosa en las pantallas cinematográficas y televisivas. Pero la respetable antigüedad de ciertos elementos constitutivos de un fenómeno cualitativamente nuevo es un argumento para dejarse mistificar en su consideración como fenómeno social, y mucho menos la deducción, que se quiere hacer, de presuntas necesidades fundamentales que de esta manera resultarían siempre satisfechas. Lo que cuenta no son, en realidad, los elementos constitutivos, y ni siquiera la persistencia de los rasgos de primitivismo en la actual cultura de masas a través de largas épocas de minoría de edad de la humanidad, sino el hecho de que todos esos elementos y caracteres están hoy subordinados en su conjunto a una dirección orgánica, que ha hecho del todo un sistema coherente. Ya no se tolera ninguna fuga, los individuos humanos están cercados por todas partes. Las tendencias regresivas ya puestas en movimiento por el crecimiento de la presión social, son favorecidas gracias a las conquistas de

una psicología social pervertida, o, como bien se llamó a esta práctica, de un psicoanálisis al revés. La sociología está impregnada, en esta esfera, de los instrumentos de investigación de la *communication research* [26], el estudio de los medios de comunicación de masas, y dedica particular atención a las reacciones de los consumidores y a la estructura de las interacciones recíprocas entre consumidores y productores. Estas investigaciones, que no ocultan su origen en los estudios de mercado, dan por cierto algunos frutos. Pero más importante que el simple hecho de subrayar la actividad de los medios de comunicación de masas será su análisis crítico-ideológico, tanto más cuanto que el reconocimiento tácito concedido a esta actividad de la investigación descriptiva constituye también un elemento de la moderna ideología.[27]

El estudio concreto del contenido ideológico de los medios de comunicación de masas es tanto más urgente cuanto que se observa la inconcebible violencia que ejercen sobre los hombres (dicho sea de paso, junto con el deporte, que de un tiempo a esta parte pasó a integrar la ideología en sentido lato). Tenemos aquí la producción sintética de la identificación de las masas con las normas y las condiciones que rigen anónimamente detrás de la industria cultural, o bien con las que se difunden intencionalmente, o con ambas. Cualquier voz que se manifieste en desacuerdo es objeto de censura. El adiestramiento para el conformismo se extiende hasta las emociones más íntimas y sutiles. En este juego, la industria cultural logra presentarse como espíritu objetivo en la misma medida en que retoma, cada vez más, tendencias antropológicamente vivas en sus clientes. Al apegarse a estas tendencias, al corroborarlas y ofrecerles una confirmación, puede al mismo tiempo suprimir, o aun condenar explícitamente, todo aquello que rechace la subordinación. La rigidez carente de experiencia del mecanismo de pensamiento dominante en la sociedad de masas se

[26] Cf., por ejemplo, Bernard Berelson, *Content Analysis in Communication Research* [El análisis del contenido en el estudio de la comunicación], Glenco, III, 1952; Paul F. Lazarsfeld y Frank N. Stanton, *Communications Research 1948-1949* [Estudios de comunicación, 1948-1949], Nueva York, 1949; Paul F. Lazarsfeld, Bernard Berelson, Hazel Gaudet, *The People's choice* [La elección popular], Nueva York, 1948.

[27] Cf. *Kulturindustrie: Aufklärung als Massenbetrug* [La industria cultural: el esclarecimiento como engaño de masas], en Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., pp. 144 y ss.

vuelve, pues, si ello es posible, más inflexible aun, y la propia ideología impide desenmascarar el producto ofrecido en su calidad de objeto premeditado para los fines del control social, gracias a un puntual seudorrealismo, que proporciona, bajo el aspecto de la exterioridad, una imagen continuamente exacta de la realidad empírica. Cuanto más alicuados a los hombres se encuentran los bienes culturales así elaborados, tanto más se los convence de encontrar en ellos el mundo que les pertenece. Vemos en las pantallas de la televisión cosas que quieren parecerse a las más familiares y habituales, y entretanto el contrabando de consignas como la de que todo extranjero es sospechoso, o que el éxito y la carrera son las cosas más elevadas de la vida, ya está dado por aceptado y puesto en libre práctica de una vez para siempre. Para resumir en una sola frase la tendencia inmanente a la ideología de la cultura de masas, sería necesario representarla en una parodia del dicho "Conviértete en lo que eres", como duplicación y justificación ultravalidadora de la situación ya existente, lo cual destruiría toda perspectiva de trascendencia y de crítica. El espíritu socialmente actuante y eficaz se limita aquí a poner una vez más, bajo los ojos de los hombres, lo que ya constituye la condición de su existencia, a la vez que proclama ese existente como su propia norma; de ese modo, los confirma y consolida en la creencia carente de verdadera fe en su mero existir.

De la ideología sólo queda el reconocimiento tributado a lo que subsiste, un conjunto de modelos de comportamiento adecuados al poderío de las condiciones dominantes. Es poco verosímil que las metafísicas más eficaces hoy en día sean sólo por casualidad las que se refieren al término "existencia", pretendiendo identificar la duplicación del mero existir en las más altas determinaciones abstractas que es posible obtener con el sentido mismo de ese existir. A esta duplicación corresponde, en los resultados, y en gran medida, la situación existente en la cabeza de los hombres, quienes no sufren ya la condición absurda —en la que, frente a la posibilidad abierta de la felicidad, se hace sentir día tras día la amenaza de la catástrofe inevitable— de considerar esta situación como expresión de una idea, como todavía podría ser la actitud adoptada frente al sistema burgués de los Estados nacionales; hoy se adapta uno a las condiciones dadas en nombre del realismo. Los individuos se sienten desde el comienzo como piezas del juego, y dejan el corazón en paz. Pero desde que la ideología

casi no asegura ya nada, como no sea que las cosas son lo que son, hasta su no verdad específica se reduce al pobre axioma de que no podrían ser distintas de lo que son. Los hombres se adecúan a esta mentira, pero al mismo tiempo ven a través de su velo. La celebración del poder y la irresistibilidad del simple existir son las condiciones de la ruptura de su encanto. La ideología ya no es una cáscara, sino la imagen misma, amenazadora, del mundo. No sólo por el entrelazamiento en que se encuentra con la acción propagandística, sino en virtud de su propia configuración, se convierte en terrorismo. Pero justamente porque la ideología y la realidad corren de esta manera una hacia la otra; porque la realidad dada, a falta de otra ideología más convincente, se convierte en ideología de sí misma, bastaría al espíritu un pequeño esfuerzo para liberarse del velo de esta apariencia omnipotente, y ello con casi nada. Pero este esfuerzo parece el más difícil de todos.

ÍNDICE